



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2012

Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen: Zum “Sündenbock” von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien

Riedweg, Christoph

Abstract: Without exegesis no philosophy and no theology either: that's how one could - somewhat pointedly - outline the intellectual situation in Late Antiquity. To read and interpret texts that were generally recognized and taken to be normative, had become constitutive for pagan as well as for Jewish-Christian thinking at the latest since Platonism had acquired its predominant position in the Imperial Period. In the controversy between pagans and Christians, too, the issue of the correct exegesis played a pivotal role. Whereas the right to adopt an “all-egorical” interpretation that transcends the literal meaning was claimed for one's own tradition as a matter of course, it used on the other hand to be vigorously denied to the opponents. In this paper, Julian the Apostate's and Cyril of Alexandria's dealing with the Mosaic account of the “scapegoat” in Lev 16 shall be analysed as a particularly intricate and paradoxical example (*Contra Galilaeos* [fr. 70 Masaracchia] and *Contra Iulianum* 9 [957B-969A] respectively). Whereas Julian, in his effort to highlight congruencies between Jewish and pagan cult practice, advocates a literal meaning of the scapegoat ritual, Cyril considers adequate only a figurative reading referring to Christ, since the passage otherwise would be in conflict with the Bible's ban on sacrificing to other gods. The Patriarch of Alexandria thinks to be able to recognise in the two goats two different aspects of Christ's work of salvation: according to his interpretation, the slaughtered goat refers to the passion of Jesus, whereas the “scapegoat” sent into the desert points to Christ's resurrection, through which mankind has been delivered from death. The fact that Cyril harshly rejects not only Julian's pagan interpretation but also a di-prosopic, typological interpretation, sheds some light on the role this biblical passage must have played in the christological controversies of the 5th century C.E.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-83674>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Riedweg, Christoph (2012). Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen: Zum “Sündenbock” von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien. *Zeitschrift für antikes Christentum*, (16):439-476.

Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen: Zum „Sündenbock“ von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien

Christoph Riedweg

Universität Zürich, Klassisch-Philologisches Seminar, Rämistrasse 68, CH-8001 Zürich,
e-Mail: christoph.riedweg@uzh.ch

1.

Die Praxis der ἐξήγησις, des „Heraus-Führens“ von Sinn aus Buchstaben, Wortkörpern und Sätzen, beherrschte in Kaiserzeit und Spätantike den intellektuellen Diskurs in einem aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbaren Ausmaß. Für die θεο-λογία, die „Rede über Gott“ bzw. die Götter, erscheint dies – zumal im Bereich der Buchreligionen – wenig überraschend. Doch auch für die Philosophie gilt, dass, spätestens seit der Platonismus zur alles dominierenden Strömung geworden war, ein Großteil der intellektuellen Energien der bedeutendsten Denker auf die Auslegung und das richtige Verständnis von als normativ empfundenen Texten verwandt wurde, darunter an erster Stelle Platons Dialoge – als literarische, nicht-systematische Werke besonders erklärungsbedürftig –, aber auch Schriften des Aristoteles und anderer Philosophen, außerdem Texte der Orphik und des *Corpus Hermeticum* sowie Orakel.

Es genügt, einen Blick auf das Programm von Plotins Schule in Rom zu werfen.¹ Im 14. Kapitel von Porphyrios' *Vita Plotini* wird eine stattliche Reihe von platonischen und peripatetischen Kommentaren (ὑπομνήματα) aufgezählt, die in den „Zusammenkünften“ (συνουσίαι) gelesen wurden. Marie-Odile Goulet-Cazé hat daraus die einzig richtige Folgerung gezogen: „si en cours on lisait ces commentaires platoniciens et péripatéticiens, c'était manifestement dans le but d'étudier Platon et Aristote eux-mêmes. Il

¹ Möglicherweise deutet bereits die Wendung εἰς βιβλία λέγειν in Porphyrios, *Vita Plotini* 13,13-14 (SCBO *Plotini opera* 1, 17,13-14 Henry/Schwyzer; vgl. *Vita Plotini* 13,16-17 [SCBO *Plotini opera* 1, 17,16-17]: εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνασόμεθα) an, welch eminente Rolle die Auslegung in Plotins Unterricht spielte. Die Interpretation der Stelle ist allerdings umstritten, vgl. Marie-Odile Goulet-Cazé, „L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*,“ in *Porphyre: La vie de Plotin 1: Travaux préliminaires et index grec complet* (hg. von Luc Brisson et al.; Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6; Paris: Vrin, 1982), (229-327) 268 mit Anm. 2.

s'agissait donc de cours d'exégèse.² Wie sehr dies zutrifft, wurde erst jüngst bei einem Plotin-Kolloquium zu den ersten fünf Kapiteln der *Enneade* 3,6 „Über die Impassibilität (ἀπαθεία) der körperlosen Dinge“ erneut deutlich. Was im zweiten Teil dieser Schrift bereits aus dem Parallelstellenapparat der maßgeblichen Ausgabe von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer unzweifelhaft hervorgeht, lässt sich bei näherem Hinsehen auch für die Kapitel 1-5 nachweisen: nämlich dass Plotins ἀπορίαι über die Frage der Affektlosigkeit der Seele qua intelligibler Substanz weitgehend einer intensiven Lektüre von Platons *Timaios* entsprungen sind, nicht anders als seine entsprechenden Reflexionen über die Materie in den Kapiteln 6-19.³

Nicht ohne Grund hat der Vater des Neuplatonismus an einer viel zitierten Stelle im Hinblick auf die drei ersten Hypostasen betont, dass es sich keineswegs um eine neue Lehre handle, sondern sie seit langem μὴ ἀναιρεπταμένως („verborgen“) ausgesprochen worden sei: Seine, Plotins, Worte seien also lediglich ἐξηγητὸς ἐκείνων („Ausleger jener“), wobei sie sich zur Beglaubigung für das hohe Alter dieser Lehrmeinungen auf Platons eigene Schriften stützen könnten.⁴

Dass Texte verschiedene Bedeutungsebenen haben, dass die Textoberfläche und die Aussageintention nicht immer und ohne weiteres übereinstimmen, sondern ein anderer, tieferer Sinn – griech. ὑπό-νοια, ein „Unter-Sinn“ – im Text verborgen sein kann: dieser in Plotins Worten anklingende hermeneutische Grundsatz scheint in der griechisch-römischen Welt bereits seit Homer zumindest in Ansätzen bekannt.⁵ Nichts anderes bringt im Grunde auch der im Späthellenismus erstmals bezeugte⁶ und schnell sehr

² Goulet-Cazé, „L'arrière-plan“ (wie Anm. 1), 264; grundlegend immer noch Pierre Hadot, „Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque,“ in dems., *Études de philosophie ancienne* (L'Âne d'Or 8; Paris: Les Belles Lettres, 1998), 27-58 (= ders., in *Les règles de l'interprétation* [Hg. von Michel Tardieu; Patrimoines – Religions du Livre; Paris: Cerf, 1987], 13-34), der zwischen einer ersten exegetischen Phase der Philosophie, die sich vom 1. Jahrhundert v.Chr. bis zum 3. Jahrhundert n.Chr. erstreckt, sowie einer zweiten Phase unterscheidet (3. Jahrhundert n.Chr. bis Ende der Antike), in welcher „l'exégèse joue toujours un rôle prépondérant dans l'enseignement, mais des éléments religieux, rituels, thésurgiques“, s'insèrent dans la vie et l'enseignement philosophique;“ vgl. auch Riccardo Chiaradonna, *Plotino* (Pensatori 3; Roma: Carocci, 2009), 13.

³ Vgl. Elena Gritti und Christoph Riedweg, „Echi dal *Timeo* nelle aporie sull'impassibilità dell'anima in *Enneadi* III 6,1-5: Frutti di una *synousia* plotiniana,“ *Elenchos* 31 (2010): 123-150.

⁴ Plotin, *Enneades* 5,1,8 (SCBO *Plotini opera* 2, 197,10-198,14 Henry/Schwyzler). Vgl. auch Hadot, „Théologie, exégèse, révélation“ (wie Anm. 2), 37-38; Christoph Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione (bisher „Cohortatio ad Graecos“): Einleitung und Kommentar* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 25; Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1994), 89 (Anm. 358 mit weiterführenden Angaben).

⁵ Man vergleiche die Λιτὰ-Allegorie in Homer, *Ilias* 9,502-512 (BSGRT *Homeri Ilias* 1, 275,14-276,9 West). Auch an die verschiedenen Trugreden, darunter Agamemnonns πείρα im zweiten Buch der *Ilias*, kann in diesem Zusammenhang erinnert werden.

⁶ Die ältesten Belege für die Wortfamilie liefern Demetrios, *De elocutione* 99 (BSGRT, 25,11 Radermacher) u.ö. sowie Cicero, *Epistulae ad Atticum* 2,20,3 (SCBO *Epistulae* 2,1, 76,15 Watt) und *Orator* 27,94 (BSGRT *Scripta quae manserunt omnia* 5, 28,8

populär gewordene Terminus ἀλλ-ηγορ-ία zum Ausdruck: das eine sagen und etwas anderes meinen, im Extremfall bis hin zur Verkehrung ins exakte Gegenteil.⁷

In der Denkstruktur berührt sich eine solche Hermeneutik auffällig mit dem naturphilosophischen Ansatz der Vorsokratiker, in deren Umfeld die allegorische Homerexegese ja auch zum ersten Mal bewusst betrieben worden sein dürfte.⁸ Das beharrliche Fragen der vorsokratischen Denker nach der eigentlichen ἀρχή, dem Uranfang, dem Prinzip, welches dem All zugrundeliegt, gibt sich ebenfalls nicht mit der Oberflächenwahrnehmung zufrieden. Denn – dies ihre feste Überzeugung – die physische Wirklichkeit, die wir sehen, riechen und ertasten, ist längst nicht die ganze Geschichte. Dahinter verbirgt sich vielmehr ein dem Ungeübten nicht sofort erkennbarer Urbaustoff, wobei die Vorschläge bekanntlich von Thales' Wasser bis hin zu der (noch immer materiell gefassten) Zahl bei den Pythagoreern reichen. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ („die [wahre] Natur [der Dinge] pflegt sich zu verstecken“), wie Heraklit es einmal prägnant formuliert hat,⁹ und dieser verborgene Urgrund muss unter großem Aufwand wie ein Goldnugget ans Licht geholt werden,¹⁰ will man nicht bei den Erscheinungen verharren, sondern zum Kern, zur ἁρμονία ἀφανής (zur „verborgenen Zusammenfügung/ Harmonie“)¹¹ vordringen, in der Erklärung der Natur nicht anders als in der Divination¹² und der Auslegung von mythischen und anderen Texten. Die Exegese, soviel scheint mithin klar, ist ein anstrengendes Geschäft, und das wird die nunmehr offiziell inaugurierte Arbeitsstelle *Die alexandrinische*

Westman). Gemäß Plutarch, *De audiendis poetis* 19e-f (BSGRT *Moralia* 1, 38,18-25 Paton/Wegehaupt) löste ἀλληγορία das ältere ὑπόνοια ab.

⁷ Vgl. Jean Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris: Études augustiniennes, 1976), 87-92. Die griechische Prägung des Wortes kann dazu verleiten, auch die Sache exklusiv für griechisch-römisch zu halten. In der Tat begnügen sich die gängigen Lexikonartikel, was das Altertum betrifft, in der Regel mit Ausführungen zur klassischen Antike sowie zur Bibel und ihrer Exegese. Wenn allerdings die Allegorese eine Art fortgesetzte Metapher ist, dann wäre es zumindest überraschend, wenn sich nicht schon in der Literatur der älteren Hochkulturen zumindest Ansätze dafür finden würden, gehört doch die Metapher zusammen mit der Metonymie zu den linguistischen Grundoperationen, welche nicht nur die poetisch-literarische Kommunikation kennzeichnen, sondern oft in ganz gängigen Wörtern sozusagen umgangssprachlich erstarrt sind (Katachresen). Doch das wäre ein eigener Forschungsgegenstand.

⁸ Vgl. u.a. Pépin, *Mythe et allégorie* (wie Anm. 7), 95-104 und Robert Lamberton, *Homer, the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (The Transformation of the Classical Heritage 9; Berkeley: University of California Press, 1986), 15-22, 31-43; zu den Pythagoreern auch Christoph Riedweg, *Pythagoras: Leben – Lehre – Nachwirkung: Eine Einführung* (2. Aufl.; München: Beck, 2007), 100-103.

⁹ Heraklit fr. 10 (hg. von Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* [Cambridge: Cambridge University Press, 1979], 32).

¹⁰ Vgl. Heraklit fr. 8 (30 K.): χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον.

¹¹ Vgl. Heraklit fr. 80 (64 K.): ἁρμονία ἀφανὴς φανερῆς κρείττω.

¹² Dazu z.B. Hildegard Cancik-Lindemaier, „Exegese,“ *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2 (hg. von Hubert Cancik; Stuttgart: Kohlhammer, 1990): (394-400) 397.

und antiochenische Bibelexegese in der Spätantike (*Griechische Christliche Schriftsteller*) im Verlaufe der kommenden 21 Jahre in dem nicht immer so festlichen Alltag regelmäßig zu spüren bekommen.

2.

Angesichts der Bedeutung der Exegese im kaiserzeitlichen und spätantiken Denken ist es wenig überraschend, dass ihr auch in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen dieser Zeit eine Schlüsselrolle zukommt. An Passagen, die aus der damaligen intellektuellen Perspektive problematisch, um nicht zu sagen: peinlich sind, fehlt es ja weder in der griechisch-römischen noch in der jüdisch-christlichen Überlieferung. Die bereits vom Vorsokratiker Xenophanes kritisierten moralischen Standards der anthropomorphen Götter Homers – insbesondere das exuberante Liebesleben des Göttervaters – werden als ähnlich anstößig empfunden wie umgekehrt das mitunter von Eifersucht, Rache und anderen Stimmungsschwankungen gezeichnete Verhalten des biblischen Gottes.¹³ Beide Erzähltraditionen stellen für die Gebildeten dieser Zeit auf der Textoberfläche oftmals eine echte Herausforderung dar, der nur mit den Mitteln der Exegese zu begegnen ist. Auf heidnischer und auf christlicher Seite zeigt sich dabei das gleiche Verhaltensmuster: Dem Gegner wird das Zaubermittel einer allegorischen Exegese in der Regel rundweg abgesprochen,¹⁴ während man die eigenen

¹³ Zu Letzterem vgl. u.a. Christoph Riedweg, „Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*,“ in *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (hg. von Therese Fuhrer und Michael Erler; Philosophie der Antike 9; Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999): (55-81) 74-77, mit weiterführender Literatur; Marie-Odile Boulnois, „Dieu peut-il être envieux ou jaloux? Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie,“ in *Culture classique et christianisme: Mélanges offerts à Jean Bouffartigue* (hg. von Danièle Auger und Étienne Wolff; Paris: Picard, 2008), 13-25; dies., „ ‚Dieu jaloux‘: Embarras et controverses autour d'un nom divin dans la littérature patristique,“ *Studia Patristica* 44 (2010): 297-313; allgemein Hedwige Rouillard-Bonraisin, Hg., *Jalousie des dieux, jalousie des hommes* (Homo religiosus 10; Turnhout: Brepols, 2011), darin u.a. Marie-Odile Boulnois, „Un Dieu jaloux qui fait des émules: Interprétations patristiques d'Exode 20, 5, Nombres 25, 11 et Deutéronome 32, 21,“ 249-276. Jean-Noël Guinot, „L'exégèse allégorique d'Homère et celle de la Bible sont-elles également légitimes?,“ *Auctores Nostri* 2 (2005): 91-114 konzentriert sich in seiner ausgezeichneten Studie zur Berechtigung der allegorischen Exegese im Falle der Bibel auf die Erzählung von Lot und seinen Töchtern.

¹⁴ Im Hinblick auf die alexandrinischen Theologen ist dieser Befund geringfügig zu modifizieren (Hinweis von Dietmar Wyrwa): Bei Clemens von Alexandrien und Origenes verbindet sich die im Prinzip schroffe Ablehnung der heidnischen Mythen auf der Ebene der *ιστορία* (man vergleiche etwa Clemens' Attacken auf das heidnische Pantheon in *Protrepticus* 27-33 (SC 2bis, 82,4-90,3 Mondésert) bzw. Äußerungen des Origenes wie τὰ Ἑλλήνων πλάσματα in *Contra Celsum* 6,42-43 (SC 147, 278,3-286,17 Borret) oder seinen Vorwurf in *Contra Celsum* 4,48 (SC 136, 306,15-308,24 Borret), die heidnischen Erzählungen über die Götter blieben, selbst wenn allegorisch gedeutet, ganz und gar schändlich) mit einer – allerdings nur punktuellen – Inanspruchnahme auf übertragener Ebene: Beide

Referenztexte mit größter Virtuosität und geistiger Akrobatik auslegt und zurechterklärt, bis sie mit den gängigen Vorannahmen der *philosophie du jour* – und das hieß in dieser Zeit vor allem: einer mit Aristotelismen und Stoizismen durchsetzten platonischen Philosophie – einigermaßen in Einklang gebracht sind.¹⁵

Julian, der kämpferische Konvertit zum Heidentum, macht hier keine Ausnahme. Kyrill von Alexandrien, der sich etwa 60 Jahre später mit dessen antichristlichem Pamphlet *Contra Galilaeos* auseinandersetzt, ebenso. Seine Widerlegung *Contra Iulianum*, dessen erste kritische Gesamtedition von einer Arbeitsgruppe mit Wolfram Kinzig, Gerlinde Huber-Rebenich, Stefan Rebenich, Martin Ritter, Markus Vinzent und dem Schrei-

kennen die allegorische Dichterexegese und lehnen sie nicht vollständig ab (vgl. Pépin, *Mythe et allégorie* [wie Anm. 7], 265-275, 453-462 und Lamberton, *Homer* [wie Anm. 8], 78-82; zu Origenes auch Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe* 2 [Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18,2; Basel: Reinhardt, 1987], 316 [Anm. 22] und Jean-Noël Guinot, „*Muthos et récit biblique chez Origène: Un danger d'ambiguïté?*“, in *Origeniana nona: Origen and the Religious Practice of his Time* [hg. von György Heidl und Róbert Somos; Leuven: Peeters, 2009], 179-193). Bemerkenswert ist überdies Clemens' kreative Aneignung des Orpheus-Mythos mitsamt allegorischer Deutung zu Beginn des *Protrepticus* (dazu Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* [Sozomena: Studies in the Recovery of Ancient Texts 7; Berlin: de Gruyter, 2010], 286-294 und Fabienne Jourdan, *Orphée et les Chrétiens: La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles* 1: *Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ: „réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie“* [Anagoge 4; Paris: Les Belles Lettres, 2010], passim) sowie der Euripideischen Bakchen in Clemens, *Protrepticus* 2 und 118-119 (53,16-55,17 und 187,1-2 M.); dazu Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26; Berlin: de Gruyter, 1987], 148-154); in beiden Fällen verfährt Clemens freilich ausgesprochen rhetorisch und benutzt die paganen Mythen im Grunde lediglich als Kontrastfolien. Der mitunter positive Blick auf die griechische Tradition erklärt sich wohl nicht zuletzt mit der hellenistisch-jüdischen und frühchristlichen Überzeugung, dass alle heidnischen Weisen einmal in Ägypten gewesen und dort mit der Bibel in Berührung gekommen seien, so dass sich auch in ihren Werken, zumal unter der Textoberfläche, Spuren der Wahrheit fänden (vgl. u.a. Clemens, *Stromateis* 5,24,1 [SC 278, 62,8-11 Le Boulluec]: ἄλλα καὶ οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιῆται δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι; allgemein zum Thema der literarischen Abhängigkeit Riedweg, *Ps.-Justin* [wie Anm. 4], 123-130, insb. 127-128 mit Anm. 540; Daniel Ridings, *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* [Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995]). Ähnlich wie Origenes in *Contra Celsum* 4,38 (278,6-282,22 B.) versucht im Übrigen Kyrill in dem unten erläuterten Abschnitt, durch Hinweis auf heidnische Beispiele grundsätzlich dafür zu werben, auch bei der Bibel mit einer übertragenen Deutung zu rechnen (allerdings bezieht sich Kyrill – im Unterschied zu Origenes, der Hesiods Erschaffung der Frau mit der biblischen Fassung parallelisiert – an dieser Stelle nicht auf Mythen, sondern auf „Hieroglyphen“ und pythagoreische Sinnsprüche: s.u. S. 461-462).

¹⁵ John G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 23; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 266-267 spricht zu Recht von einem „two edged sword.“ Vgl. auch Guinot, „L'exégèse allégorique“ (wie Anm. 13), passim, der zusätzlich auf die innerchristliche Kontroverse um die richtige Verwendung der Allegorese hinweist („contestation interne de l'allégorie:“ 105-109); allgemein Hildegard Cancik-Lindemaier, „Allegorese/Allegorie,“ *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1 (hg. von Hubert Cancik; Stuttgart: Kohlhammer, 1988): (424-432) 428-430.

benden für die Berliner Reihe vorbereitet wird, bietet in dieser Hinsicht interessantes Anschauungsmaterial.

Die erhaltenen zehn Bücher des ursprünglich wohl auf 30 Bücher angelegten Werks folgen im Aufbau eng der bekämpften Schrift des Apostaten: Regelmäßig werden längere Zitate daraus angeführt, bevor Kyrill die teilweise sehr scharfsinnigen Beobachtungen Julians umfassend zu widerlegen unternimmt. Die Fragmente lassen erkennen, dass Julian die jüdisch-christliche Überlieferung nicht zuletzt durch eine Art komparative Exegese abzuwerten trachtete. Zum einen räumt er durchaus ein, dass auch in heidnischer, insbesondere in der Orpheus zugeschriebenen Überlieferung manches Absonderliche zu finden sei: Erwähnt werden monströse Mythen wie Kronos, der seine Kinder verschlingt, Zeus, der mit der eigenen Mutter und dann mit ihrer gemeinsamen Tochter schläft, von der Zerreißung des aus dieser Verbindung hervorgegangenen Dionysos ganz zu schweigen (fr. 4).¹⁶ Doch das gilt für die jüdisch-christliche Überlieferung *mutatis mutandis* nicht minder: Im Anschluss u.a. an Kelsos qualifiziert Julian den mosaischen Turmbau von Babel gleichermaßen als „offenkundigen Mythos/evidentes Märchen“ wie die homerische Erzählung der Aloaden Otos und Ephialtes, welche Berge aufeinander türmten, um den Himmel ersteigbar zu machen.¹⁷

Julians ambivalentes Verhältnis zu den griechischen Mythen zeigt sich überdies in einer Bemerkung zum Sündenfall (fr. 15): Wenn Mose die Schlange im Paradies zu Eva reden lässt – in welcher Sprache übrigens, fragt Julian sarkastisch: etwa in menschlicher? –, so unterscheidet sich eine solche Erzählung in nichts „von den bei den Griechen erdichteten Mythen.“¹⁸ Mythen, ob griechische oder jüdisch-christliche, bleiben Mythen, d.h. frei erfundene Märchen, und der Pentateuch gehört für Julian in weiten Teilen dieser Kategorie an. Insofern bedient der Glaube der Galiläer gemäß Julian zuallererst den „märchenfreudigen, kindischen und unvernünftigen Seelenteil.“¹⁹ Im Unterschied zu den paganen Mythen wird

¹⁶ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 4 (hg. von Emanuela Masaracchia, *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos: Introduzione, testo critico e traduzione* [Testi e commenti 9; Roma: Ateneo, 1990], 89,1-90,10). Zum Inhalt vgl. Christoph Riedweg, „Teilt Kaiser Julian die kritische Sicht auf monströse orphische Mythologeme mit den Christen? Beobachtungen zu *Adversus Galilaeos* fr. 4 Masaracchia (= OF 59 F VII Bernabé = Kyrill von Alexandrien *Contra Iulianum* 2,11),“ in *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé* (hg. von Miguel Herrero de Jáuregui et al.; Sozomena: Studies in the Recovery of Ancient Texts 10; Berlin: de Gruyter, 2011), 77-83.

¹⁷ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 23 (116,1-117,37 M.), mit Homer, *Odyssee* 11,313-320 (hg. von Helmut van Thiel, *Homeri Odyssea* [Bibliotheca Weidmanniana 1; Hildesheim: Olms, 1991], 152). Interessanterweise akzeptiert Kyrill übrigens indirekt den bereits bei Philon genannten Parallelismus und versucht in diesem Fall sogar, die Textoberfläche beider Erzählungen unter Hinweis auf die rhetorische Figur der Hyperbole zu plausibilisieren (Kyrill, *Contra Iulianum* 4,32 [PG 76:712A-B]).

¹⁸ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 15 (103,3-4 M.): τῶν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι πεπλασμένων μύθων.

¹⁹ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 1 (87,4-5 M.): τῷ φιλομύθῳ καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ.

eine allegorische Lesart der Bibel in einem anderen Fragment, falls meine Deutung desselben richtig ist, dezidiert ausgeschlossen und das Alte Testament übelster Blasphemie bezichtigt.²⁰

Wie wenig die mosaïschen Schriften auf der Höhe insbesondere der philosophischen Texte im eigentlichen Sinne sind, glaubt Julian anhand eines Vergleichs der alttestamentlichen und der platonischen Aussagen über die Weltentstehung demonstrieren zu können. Die kontrastive Lektüre und Interpretation von Gen 1 und Platons *Timaïos* nimmt erheblichen Raum in Julians Pamphlet ein. Sie legt nach seiner Einschätzung die Schwächen und Lücken des biblischen Textes nur allzu offensichtlich bloß: Aus philosophischer Perspektive fundamentale Punkte wie die Entstehung des „Abgrunds“, der Finsternis, des Wassers oder auch der Engel und des „Geistes Gottes“ werden nicht einmal gestreift, geschweige denn systematisch erörtert, und Gott erscheint bei Mose lediglich als Gestalter einer bereits vorhandenen Materie.²¹ Außerdem wird nirgends im Alten Testament eine Erklärung für die grundlegenden Unterschiede zwischen den einzelnen Ethnien des römischen Weltstaates gegeben, was in den Augen des Kaisers einen unverzeihlichen Mangel darstellt und durch die mythische Babelerzählung in keiner Weise kompensiert wird. Ganz anders die platonische Überlieferung, welche für jede Differenz in der vielgestaltigen Wirklichkeit eine eigene Ursache zu bezeichnen wisse.²² Als weitere Schwächen des Alten Testaments benennt Julian u.a. die für einen Philosophen unerträgliche Vorstellung, Gott könne eifersüchtig und zornig sein sowie aus Neid die Verehrung anderer Götter verbieten.²³ Weiter betont er die kulturelle Überlegenheit der griechisch-römischen Zivilisation, der gegenüber die jüdisch-christliche Tradition als ausgesprochen rückständig erscheine.²⁴ Wie konnte es da den Christen nur einfallen, sich von der ersteren ab- und der jüdischen Überlieferung zuzuwenden?²⁵ Und noch schlimmer: Warum sind sie nicht einmal bei dieser verblieben, sondern haben sich unter Übernahme der schlimmsten Ingredienzien aus beiden Traditionen eine eigene Lehre zusammengekleistert?²⁶

Man sieht, Julian schenkt seinen Gegnern nichts. Die Provokationen fordern noch Jahrzehnte nach dem unerwartet frühen Tod des Kaisers einen

²⁰ Vgl. Julian, *Contra Galilaeos* fr. 17 (105,10-12 M.), mit den Erläuterungen von Christoph Riedweg, „Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaïsche Erzählung vom Sündenfall (*Contra Galilaeos* fr. 17,10-12 Masaracchia),“ in Κορυφαίω ἀνδρί: *Mélanges offerts à André Hurst* (hg. von Antje Kolde, Alessandra Lukinovich und André-Louis Rey; Genève: Droz, 2005), 367-375; siehe dazu jetzt auch Marie-Odile Boulnois, „Genèse 2-3: Mythe ou vérité? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le Contre Julien de Cyrille d’Alexandrie,“ *REAug* 54 (2008): (111-133) 115-116.

²¹ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 5-8 (90-94 M.); fr. 18 (107,1-108,19 M.).

²² Julian, *Contra Galilaeos* fr. 18-28 (107-124 M.).

²³ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 30-36 (126-131 M.).

²⁴ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 37-46 (132-140 M.).

²⁵ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 47-57 (141-151 M.).

²⁶ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 58-88 (152-184 M.).

Kyrrill von Alexandrien zu intellektuellen Höchstleistungen heraus, um die Vorwürfe mehr oder weniger plausibel zu kontern, und Fragen der Exegese spielen bei diesen Auseinandersetzungen vielfach eine zentrale Rolle.

Letzteres zeigt sich unter anderem auch im letzten Hauptabschnitt des ersten Buches von *Contra Galilaeos*, in dem Julian – ähnlich wie früher schon Kelsos – die jüdische Überlieferung instrumentalisiert und versucht, sie möglichst nahe an die pagane Religionsausübung heranzurücken. Denn er ist überzeugt, dass, von einigen wenigen Dingen – wie dem Verbot, andere Götter anzuerkennen,²⁷ und der Hepatoskopie²⁸ – abgesehen, die religiösen Sitten und Gebräuche von Griechen und Juden weitestgehend identisch sind.²⁹

Um dies nachzuweisen, muss Julian allerdings zunächst eine Interpretationsebene prinzipiell ausschalten, die wohl bereits für das Selbstverständnis Jesu und dann noch viel stärker für dasjenige seiner Jünger konstitutiv war und auf die sich die Überzeugung der ersten Christen gründete, das wahre Israel zu sein: die allegorisch-typologische Lektüre des Alten Testaments, bzw. noch präziser: der Septuaginta – eine Lektüre, die bereits bei Paulus z.B. in der Auslegung der beiden Söhne Abrahams auf den Alten und den Neuen Bund zu greifen ist.³⁰ Sie wird wohl nirgends so prägnant umschrieben wie in der Emmausgeschichte, wo der Herr selbst den „Unverständigen und im Herzen Trägen . . . ausgehend von Mose und allen Propheten erklärend darlegte, was in allen Schriften über ihn selbst [scil. ausgesagt wurde]“ (Lk 24,25.27).

Julian leugnet diesen christlichen Anspruch auf Übereinstimmung mit dem Alten Testament und stellt energisch jede auf Christus vorausweisende Lesart der Schriften des Mose und der Propheten in Abrede. „Falls es irgendwo bei Euch einen einzigen Ausspruch des Mose über diese Dinge [d.h. über den Sohn Gottes als zweiten Gott] gibt, seid ihr [scil. natürlich]

²⁷ Siehe bereits Julian, *Contra Galilaeos* fr. 58 (152,11-13 M.) und fr. 72 (167,17-18 M.), außerdem – in Polemik gegen die Christologie – fr. 62-69 (156-164 M.).

²⁸ Das Wort fällt ein einziges Mal in der LXX, und zwar im Zusammenhang mit dem König von Babylon (Ez 21,26), doch wird an verschiedenen Bibelstellen jede Art der Vorhersage kritisiert (vgl. Lev 19,26; Num 23,23; Dtn 18,10-11).

²⁹ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 69 (164,5-9 M.). Vgl. auch die sehr positive Charakterisierung der hebräischen Religion mit ihren unzähligen Geboten und Verboten in fr. 58 (152,9-11 M.): τοῖς μὲν γὰρ Ἑβραίοις ἀκριβῆς τὰ περὶ θρησκείαν ἐστὶ νόμιμα, καὶ τὰ σεβάσματα καὶ τὰ φυλάγματα μυρία καὶ δεόμενα βίου καὶ προαιρέσεως ἱερατικῆς κτλ.

³⁰ Gal 4,22-24 (übrigens die einzige Stelle, an der ἀλληγορεῖν in der Bibel vorkommt); vgl. auch Röm 5,14 (Adam als τύπος τοῦ μέλλοντος); zu entsprechenden Verweisen im Neuen Testament W. E. Gerber, „Exegese III: NT und Alte Kirche,“ RAC 6 (Stuttgart: Hiersemann, 1966), 1211-1214; allgemein Cancik-Lindemaier, „Allegorese/Allegorie“ (wie Anm. 15), 430-432, u.a. 430: „Zwischen den beiden Testamenten besteht ein Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Erst im Lichte der Erfüllung können die Verheißungen des alten Bundes ‚richtig,‘ in ihrem ‚tieferen‘ Sinn verstanden werden. Die Allegorese stellt diesen eigentlichen Sinn her und dient damit als Instrument der Enteignung: Die Juden haben aus dieser Sicht keinen vollen Anspruch auf die Bibel, da sie diese ja nicht richtig verstehen können. Die für die christliche Mission so wichtige Lösung von den jüdischen Ritualgesetzen wurde ebenfalls durch Allegorese bewerkstelligt.“

berechtigt, diesen vorzubringen,“ wie er nicht ohne Sarkasmus in fr. 62,16-18 schreibt.³¹ Denn hätte die – wie wir gleich sehen werden – umgekehrt für Kyrill fundamentale typologische Auslegung Moses und der Propheten auch nur ansatzweise eine Berechtigung, so würde dadurch Julians Bemühen untergraben, jüdische und pagane Religionsausübung (unter Bagatellisierung der Differenzen) möglichst umfassend zu parallelisieren und gegen das Christentum auszuspielen.

3.

Dies gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn wir nun als einigermaßen vertracktes und trotz intensiver Erforschung noch immer teilweise rätselhaftes Beispiel die Ausführungen Julians und Kyrills zum Sündenbockritual in Lev 16 einer genaueren textphilologischen Untersuchung unterziehen.³² Dabei muss, um nochmals Heraklits Worte aufzugreifen, „viel Erdreich umgegraben“³³ werden, um zu den Goldnuggets vorzustößen.

Julian kommt auf Lev 16, diesen spannenden Schlüsseltext für die moderne Religionswissenschaft und Kulturanthropologie, im Rahmen seines Nachweises zu sprechen, dass bei Juden wie Heiden dieselben „Arten von

³¹ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 62 (157,16-18 M.): εἰ δὲ ἐστὶ που παρ' ὑμῖν ὑπὲρ τούτων μία Μωσέως ῥῆσις, ταύτην ἐστὶ δίκαιοι προσφέρειν. Vgl. auch fr. 64 (159,5-160,43 M.).

³² Am ausführlichsten dazu bisher Jean-Noël Guinot, „L'exégèse du bouc émissaire chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr“, *Augustinianum* 28 (1988): 603-630, der sich in seinem Vergleich zwischen Kyrills und Theodorets Behandlung des Themas allerdings auf den christologischen Aspekt konzentriert; vgl. auch Alexander Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1952), 192-196; André Louf, „Caper emissarius ut typus Redemptoris apud Patres“, *Verbum Domini* 38 (1960): (262-277) 274-277; Stanislas Lyonnet und Léopold Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study* (Analecta biblica 48; Roma: Biblical Institute Press, 1970), 276-277; William J. Malley, *Hellenism and Christianity: The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria* (Roma: Gregorian University Press, 1978), 359-360; Lorenzo Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)* (Testi e ricerche di Scienze religiose 18; Brescia: Paideia Editrice, 1980), 67-88 (zu Hesychs Auslegung im Vergleich mit Kyrill und Theodoret); Cook, *The Interpretation* (wie Anm. 15), 298-299; allgemein sehr hilfreich Paul Harlé und Didier Pralon, *La Bible d'Alexandrie 3: Le Lévitique* (Paris: Cerf, 1988), 150-156. Eine eindrucklich umfassende Untersuchung der Nachwirkungen des Jom Kippur-Rituals im Frühchristentum liefert Daniel Stökl, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), der sich bezüglich Julian allerdings mit einem einzigen Satz begnügt (ebd. 266: „Emperor Julian goes a step further and explains that the scapegoat is a chthonic sacrifice belonging to the chthonic deities;“ ein wenig ausführlicher ders., „The Christian Exegesis of the Scapegoat between Jews and Pagans,“ in *Sacrifice in Religious Experience* [Hg. von Albert Baumgarten; Studies in the History of Religions 93; Leiden: Brill, 2002]: [207-232] 212, 216-217, 226) und auch Kyrills Auslegungen nicht eingehend analysiert (vgl. ders., *The Impact* [s.o.], 263, 267-268; ders., „The Christian Exegesis of the Scapegoat,“ [s.o.] 217-226).

³³ Vgl. Heraklit fr. 8 (30 K.); vgl. oben S. 441 Anm. 10.

Opfern“ (τῶν θυσιῶν τοὺς τρόπους)³⁴ in Ehren gehalten würden.³⁵ Als Beleg fügt er eine Reihe alttestamentlicher Opferbezeichnungen an, denen er eigene Termini beimischt:

Τετιμῆσθαι δὲ καὶ τῶν θυσιῶν τοὺς τρόπους ἐν ἱσῶ φησίν, οἷον ,ἀπαρχάς,‘ ,δολοκαυτισμούς,‘ ,ὁμολογίας,‘ ,χαριστήρια καί, κατὰ γε τὸ αὐτῷ δοκοῦν, τιμητήρια, ,καθαρισμούς,‘ ,τε,‘ καὶ ,τὰ ὑπὲρ ἀγνοίας.³⁶

cf. Dtn 12,6 (δόλοκαυτώματα, θυσιάσματα, ἀπαρχάς, εὐχάς); 12,17 (ὁμολογίας, ἀπαρχάς); Ex 29,36 (καθαρισμοῦ); Ez 44,29 (τὰ ὑπὲρ ἀγνοίας) etc. | χαριστήρια: cf. Iulianus, *Epistula* 29 (CUFr *Julien: Œuvres complètes* 1,2, 55,18-19 Bidez: θῦε τὰ χαριστήρια; cf. *Epistula* 26 [54,8-9 B.]); iam Polybius, *Historiae* 21,2,2 (BSGRT *Polybius: Historiae* 4, 18,1 Büttner-Wobst); Cyrillus, *Contra Iulianum* 1,6 (SC 322 *Contre Julien* 1, 118,12 Burguière-Evieux); 4,8 [685C]. 17 [693D] | τιμητήρια vox Iuliani, cf. id. *In matrem deorum* 17 (CUFr *Julien: Œuvres complètes* 2,1, 126,20 Rochefort): τιμητήριοι θυσῖαι αὐτῷ ΜΕκ(cf. „quod illi placet“ Oekolampad) : αὐτὸ F | ,τε, conieci | ,τὰ, conieci | ἀγνοίας ἀγνείας coni. Neumann, Masaracchia

Diese Aufzählung könnte sehr wohl als Inhaltsangabe für Opfertypen gedient haben, welche den Griechen und den Juden gemeinsam sind und die von Julian wohl in der (von Cyrill nicht zitierten) Fortsetzung näher behandelt wurden.

Nach einer Bemerkung, die eine gewisse Irritation Kyrills über die gelehrte Kleinarbeit Julians erkennen lässt – er unterstellt ihm, auf den Glanz des Scheinwissens zu zielen, d.h. ein Pseudogelehrter zu sein –, folgt eine für Kyrills Exegese gleichermaßen grundlegende wie in gewissem Sinne banale Unterscheidung:

Ἦγνόηκε δὲ κατὰ [D] τὸ εἰκός, ὥς τοῖς μὲν τοῦ νόμου γράμμασιν ὁμιλεῖν χαλεπὸν οὐδέν· ἀπρόσβλητος δὲ παντελῶς αὐτῷ τε καὶ τοῖς κατ’ αὐτὸν τῶν ἐν αὐτοῖς ἐννοιῶν ἡ δύναμις.³⁷

³⁴ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 69 (164,11-12 M.); vgl. auch Kyrill, *Contra Iulianum* 9,26 (973D).

³⁵ Vgl. allgemein auch Philon, *De specialibus legibus* 1,194-256 (hg. von Suzanne Daniel, *De specialibus legibus* 1-2 [Paris: Cerf, 1975], 124-164): Τοσαῦτα περὶ τούτων διαλεχθεὶς ἄρχεται διαιρεῖν τὰ τῶν θυσιῶν γένη καὶ τέμνων εἰς εἶδη τρία τὰ ἀνωτάτω τὸ μὲν δόλοκαυτον καλεῖ, τὸ δὲ σωτήριον, τὸ δὲ περὶ ἁμαρτίας κτλ.

³⁶ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 69 (164,11-14 M.) = Kyrill, *Contra Iulianum* 9,13 [957C]). Kapitelzählung und Textgestaltung folgen der neuen Edition der Bücher 6-10 von Wolfram Kinzig (in Zusammenarbeit mit Gerlinde Huber-Rebenich, Stephan Rebenich, Christoph Riedweg, Adolf Martin Ritter und Markus Vinzent; wissenschaftliche Mitarbeiter/innen des Gesamtprojekts: Thomas Brüggemann, Michael Chronz, Nicola Dümmler, Regina Fuchslin, Elena Gritti, Ruth E. Harder, Kaspar Howald, Christian Oesterheld, Andreas Schatzmann, Camille Semenzato). Übersetzung: „Aber auch die [verschiedenen] Arten von Opfern würden gleichermaßen [scil. bei ihnen] geehrt, behauptet er, wie z.B. ‚Erstlingsopfer,‘ ‚Ganzbrandopfer,‘ ‚Bekennnisse,‘ ‚Dankesopfer und, zumindest nach seiner Meinung, Ehrenopfer <sowie> ‚Reinigungsopfer‘ und ‚das, was‘ für Fehlverhalten‘ [scil. geopfert wird].“ Diese und die folgenden Übersetzungen von Stellen aus Kyrill, *Contra Iulianum* 9 lehnen sich an die von der Projektgruppe auf der Grundlage von Michael Schramms erstem Entwurf erarbeitete Version an.

³⁷ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,13 [957C-D]): „Denn anscheinend wusste er nicht, dass es nichts Schwieriges ist, mit den Buchstaben/Schriften des Gesetzes vertraut zu sein. Doch ganz und gar unerreichbar ist ihm und seinen Gesinnungsgenossen die Kraft/der Sinn der darin enthaltenen Gedanken.“

Vergleichbare Aussagen sind bei Kyrill an verschiedenen Stellen zu finden.³⁸ Es handelt sich um eine in der griechischen Hermeneutik seit ihren Anfängen gängige Opposition.³⁹ Ähnlich wird in der Auslegung von Rechtstexten regelmäßig zwischen dem ῥητόν, der Oberfläche des Gesetzestextes, und der διάνοια, dem vom Gesetzgeber intendierten Sinn, unterschieden,⁴⁰ und für Julian ist die Unterscheidung ebenso selbstverständlich.⁴¹ Das Besondere besteht im vorliegenden Fall darin, dass der Wortsinn ausnahmsweise vom Gegner, d.h. von Julian, positiv bewertet wird, während er in der eigenen jüdisch-christlichen Tradition aus inhaltlichen Gründen zunehmend Irritationen ausgelöst hat und von Kyrill ausdrücklich verworfen wird.

In Kyrills Augen wirkt sich Julians bibelexegetisches Unvermögen bei einem Text wie Lev 16 besonders problematisch aus, ist diese Bibelstelle doch nach Einschätzung des Patriarchen von Alexandrien alles andere als einfach zu interpretieren.⁴² Julian selbst hat dies offenkundig anders gesehen, denn er hält es, wie Kyrill einleitend zu fr. 70 schreibt, für evident, dass Mose μισοῖς καὶ ἀποτροπαίοις δαίμοσι⁴³ Opfer dargebracht habe, ja dass sogar der göttliche Gesetzgeber selbst ihm dies zu tun gestattet habe – ein für Kyrill noch unerträglicherer Gedanke, würde doch Jahwe auf diese Weise eines krassen Widerspruchs überführt,⁴⁴ da er in Ex 22,19 für Opfer an andere Götter den Tod androht.

Das Syntagma μισοῖς καὶ ἀποτροπαίοις δαίμοσι wurde bewusst zunächst nicht übersetzt, da der Begriff ἀποτρόπαιος ambig ist. Auf dem Hintergrund von Kyrills üblichem Sprachgebrauch lässt sich die Wortfolge

³⁸ Vgl. unten Kyrill, *Contra Iulianum* 9,17 (961C); 9,20 (968A.C-D), ferner u.a. *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 8 (ACO 1,1,4, 42,14-21 Schwartz); *De adoratione* (PG 68:141B); allgemein zur Unterscheidung zwischen Literal- und geistlichem Sinn bei Kyrill Steven Alan McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology* (VCS 55; Leiden: Brill, 2000), 24-32; spezifisch zu *De adoratione* Sebastian Schurig, *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria: Dargestellt an seiner Schrift De adoratione et cultu in spiritu et veritate* (STAC 29; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 48-62.

³⁹ Vgl. z.B. Lamberton, *Homer* (wie Anm. 8), 48 (zu Philon); Neuschäfer, *Origenes als Philologe* 1 (wie Anm. 14), 13 (zu Origenes); allgemein Pépin, *Mythe et allégorie* (wie Anm. 7), passim.

⁴⁰ Vgl. u.a. Manfred Fuhrmann, *Die antike Rhetorik* (Zürich: Artemis und Winkler, 1995), 109-113; auch Hadot, „Théologie, exégèse, révélation“ (wie Anm. 2), 34; allgemein ebd., 37: „la caractéristique de cette philosophie exégétique, c'est de considérer que, d'une part, la 'vérité' est donnée dans les textes du fondateur, des maîtres de l'école et, d'autre part, qu'il faut savoir faire découvrir la vérité dans ces textes, même si elle n'apparaît pas clairement.“

⁴¹ Vgl. Julian, *Contra Heracleum* 13-14 (CUFr *Julien: Œuvres complètes* 2,1, 61,16-64,8 Rochefort): λέξις vs. διάνοια; Felix Thome, *Historia contra Mythos: Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte 24; Bonn: Borengässer, 2004), 42-46.

⁴² Vgl. Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 1 (40,12-14 S.).

⁴³ Vgl. Einleitung von Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70 (164,2-3 M.).

⁴⁴ Cook, *The Interpretation* (wie Anm. 15), 299 schreibt das διαφωνία-Argument statt Kyrill dem Kaiser Julian zu, was aber kaum zutrifft.

kaum anders als durch „den schändlichen und verabscheuenswürdigen Dämonen“ wiedergeben. Denn ἀποτρόπαιος hat bei Kyrill regelmäßig die erst seit Philon bezugte gerundivisch-passivische Bedeutung „von dem/denen man sich abwenden muss, abscheulich“, ⁴⁵ man vergleiche u.a. *Contra Iulianum* 4,21: πονηροῖς δὲ μᾶλλον καὶ ἀποτροπαίοις δαίμοσι, ⁴⁶ und 4,23: βδελυροῖς καὶ ἀποτροπαίοις δαίμοσι δεῖν ἐπιτελεῖσθαι λέγοντες παρ’ αὐτῶν τὰς θυσίας ⁴⁷ (wobei mit den δαίμονες niemand anderes als Kronos und die Olympier gemeint sind).

Dies entspricht jedoch mit Sicherheit nicht Julians Verwendung des Wortes, und dass er ἀποτρόπαιος an dieser Stelle tatsächlich gebraucht hat, steht m.E. außer Frage. Nicht nur aus dem Beginn des wörtlichen Zitates von fr. 70 (unten) geht dies unmissverständlich hervor, sondern auch der bei Kyrill auf das Exoduszitat folgende Satz weist darauf hin:

Καὶ γοῦν τὸν ἱεροφάντην ὥρθη Μωσέα μιαιοῖς καὶ ,ἀποτροπαίοις‘ δαίμοσι θυσίας ἐπιτελεῖν, καὶ – τὸ ἔτι **[960A]** τούτων ἀφορητότερον – αὐτὸν ἔφη τὸν νομοθέτην ἐφεῖναι οἱ τοῦτο δρᾶν, ἵν’ αὐτὸς ἑαυτῷ τάναντία θεσμοθετῶν ἀλίσκηται πρὸς ἡμῶν. Ἐφη μὲν γάρ· »Ὁ θυσιάζων θεοῖς ἐτέροις ἐξολοθρευθήσεται, πλὴν κυρίῳ μόνῳ.« Εἰ δέ, καθὰ φησιν αὐτός, ὁρᾶται ,προσ τεταχώς καὶ ἀποτροπαίοις δαίμοσι καθιεροῦν τὰ νενομισμένα,‘ τίνα τρόπον ἡμᾶς ἐξίστησι τοῦ κακοῦ καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον αὐτὸς ταῖς εἰς τοῦτο σαφῶς ἐφίστησι τρίβοις; ⁴⁸

960A Cf. Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 6-8 (41,15-42,21 S.); *Glaphyra in Leviticum* (PG 69:585C-588B); Theodoretus, *Quaestiones in Leviticum* 22 (edd. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos, *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* [Madrid: Textos y estudios „Cardenal Cisneros,” 1979], 173,15-174,13) | »Ὁ θυσιάζων...μόνῳ.«: Ex 22,19

960A τούτων βκ(cf. „illis multo gravius“ Oekolampad): τούτου Migne | ἐτέροις Cyril-lus LXX(A b etc.): om. LXX(cett.) | ἐτέροις] seq. θανάτῳ LXX(B^c 58-82 56^c-129-246 527) | ἐξολοθρευθήσεται Cyrilus LXX(magna pars mss.): ἐξολεθρευθήσεται LXX(A F) | ὀλοθρευθήσεται LXX(B^c 58-82 56^c-129-246 15-72 etc.) | δῆ] δὲ Masaracchia

⁴⁵ Vgl. Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek English Lexicon: Revised and Augmented throughout by Henry S. Jones: With a Supplement* 1968 (Oxford: Clarendon Press, 1976), s.v. ἀποτρόπαιος II: „that ought to be averted, ill-omened;“ vor Philon wurde in dieser Bedeutung das hochpoetische ἀποτρόπαιος verwendet (ebd. s.v. ἀπότροπος I.; s.v. ἀπότροπος II. dagegen die aktive Bedeutung).

⁴⁶ Kyrill, *Contra Iulianum* 4,21 (697D).

⁴⁷ Kyrill, *Contra Iulianum* 4,23 (701B).

⁴⁸ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,13 (957D-960A): „Jedenfalls glaubte er, der Hierophant Mose habe schändlichen und ,verabscheuenswürdigen‘ Dämonen Opfer dargebracht, und – was noch (960A) unerträglicher als dieses ist – er behauptete, der [scil. göttliche] Gesetzgeber selbst habe ihm dies zu tun gestattet, damit er von uns überführt würde, im Widerspruch mit sich selbst Gesetze zu erlassen. Denn er sprach: ‚Wer anderen Göttern opfert, soll gänzlich vernichtet werden, es sei denn [er opfert] dem Herrn allein.‘ Wenn er aber, wie er [scil. Julian] behauptet, offenkundig, angeordnet hat, auch apotropäischen/verabscheuenswürdigen Dämonen die von der Tradition sanktionierten Opfer darzubringen,‘ in welcher Weise bringt er uns da vom Bösen ab? Setzt er [uns] nicht vielmehr selbst auf die Pfade, die klar dazu [scil. zum Bösen] führen?“

Das Syntagma προστεταχώς καὶ ἀποτροπαίσις δαίμοσι καθιεροῦν τὰ νενομισμένα dürfte, wie Kyrill selbst andeutet, in der Tat weitestgehend dem originalen Wortlaut entsprechen: Für jeden dieser Ausdrücke lassen sich bei Julian Parallelen finden.⁴⁹ Einzig bei δαίμονες ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob tatsächlich dieses Wort oder eher θεοῖς im Original stand.⁵⁰

Offenkundig hat Julian ἀποτρόπαιος hier also in der bis heute in der Religionswissenschaft geläufigen Bezeichnung „apotropäisch“ verwendet, d.h. Unheil abwendend.⁵¹ Kyrill indes dürfte den Ausdruck weiterhin in der ihm geläufigen Bedeutung „von denen man sich abwenden muss, entsetzlich“ verstehen, denn erst im Anschluss an das Zitat von fr. 70 nimmt er mit einer gewissen Verwunderung von der seines Erachtens neuartigen Anwendung des paganen Wortes ἀποτρόπαιος auf den ἀποπομπαῖος durch Julian Kenntnis (dazu gleich mehr). Nicht zuletzt in dieser begrifflichen Übertragung, die auch eine ganz bestimmte Deutung von Lev 16 impliziert, erkennt Kyrill wohl die arge „Verleumdung Gottes,“ auf die er einleitend zum Fragment hinweist:

Ὅποῖος δὲ πάλιν αὐτῷ τῆς κατὰ θεοῦ συκοφαντίας πεποίθηται λόγος, ἰδεῖν ἀναγκαῖον.
Ἐφ' ἣν γὰρ „τοὺς τῶν θυσιῶν ἀναμετρήσας, τρόπους.“⁵²

Cf. Iulianus, *Contra Galilaeos* fr. 71 (166,1-2 M.): ὡς μὲν οὖν . . . τοὺς τῶν θυσιῶν ἡπίστατο τρόπους Μωσῆς κτλ.; cf. etiam fr. 69 (164,11-12 M.): τετιμῆσθαι δὲ καὶ τῶν θυσιῶν τοὺς τρόπους ἐν ἴσῳ φησὶν κτλ.

ἀναμετρήσας κ(cf. „commemorans“ Oekolampad); ἀναμετρήσαι codd.

Das Wort ἀποτρόπαιος fällt dann sogleich im allerersten Satz des Fragments 70:

ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ

Υπὲρ δὲ ἀποτροπαίων ἐπάκουσον πάλιν ὅσα λέγει⁵³

⁴⁹ Zu τὰ νενομισμένα vgl. Julian, *Contra Galilaeos* fr. 72 (166,8 M.): τῶν παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις νενομισμένων; zu καθιεροῦν Julian, *Epistula* 89b (CUFr *Iulien: Œuvres complètes* 1,2, 164,24-165,1 Bidez): διὰ τὸ καθιερώσθαι τοῖς θεοῖς; zu προστεταχώς vgl. Julian, *Contra Galilaeos* fr. 85 (180,20 M.): προστέταχε; zu ἀποτροπαίσις vgl. Julian, *Epistula* 114 (193,22-23 B.): τοὺς ἀποτροπαίους ἱκετεύειν θεούς.

⁵⁰ ἀποτροπαίσις θεοῖς mag mehr nach Julian klingen, doch kommt Julian immer wieder auf δαίμονες zu sprechen, vgl. z.B. Julian, *In Solem regem* 28 (CUFr *Iulien: Œuvres complètes* 2,2, 124,6-17 Lacombrade).

⁵¹ Vgl. Renate Schlesier, „Apotropäisch,“ *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2 (Hg. von Hubert Cancik; Stuttgart: Kohlhammer, 1990), 41-45; Walter Burkert, *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion* (München: Beck, 1998), 60, 184-185.

⁵² Kyrill, *Contra Iulianum* 9,14 (960A): „Welche verleumderische Rede wiederum er gegen Gott formuliert, müssen wir sehen. Denn er sagte in seiner Aufzählung ‚der Arten der Opfer: ...‘“

⁵³ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70 (165,10-11 M.) = Kyrill, *Contra Iulianum* 9,14 (960A) (vgl. Dokument Nr. 145 in Giancarlo Rinaldi, *La Bibbia dei pagani 2: Testi e documenti* [La Bibbia nella storia 20; Bologna: EDB, 1998], 156-157): „JULIAN: Höre aber wiederum, was er über die apotropäischen [scil. Opfer] sagt:“ usw.

Da im Vorhergehenden, wie gesehen, andere Opfertypen, in denen Heiden und Juden übereinstimmen, behandelt wurden, dürfte an dieser Stelle *θυσιῶν* zu ergänzen sein. Der Ausdruck *ἀποτρόπαιοι θυσίαι* ist tatsächlich u.a. bei dem mit Julian geistesverwandten Porphyrios überliefert.⁵⁴

Julians anschließendes Zitat von Lev 16,5-8 entspricht insgesamt dem Standardtext der LXX.⁵⁵ Zu beachten ist lediglich, dass das in der LXX für ein junges Ziegenopfer generell beliebte Wort *χίμαρος* (etymologisch wohl mit *χειμών*, lat. *hiems* verwandt)⁵⁶ von Julian durchweg durch *τράγος*, Ziegenbock, ersetzt wird: Während die LXX in Übereinstimmung mit dem Hebräischen noch konsequent zwischen beiden Ausdrücken unterscheidet, beginnt *τράγος* ab Philon von Alexandrien häufig – nicht jedoch bei Kyrill, der sich in dieser Hinsicht eng an die LXX hält – an die Stelle von *χίμαρος* zu treten.⁵⁷

«Καί . . . λήφεται δύο τράγους ἐξ αἰγῶν περὶ ἁμαρτίας καὶ κριὸν ἓνα εἰς ὀλοκαύτωμα. Καὶ προσάξει ὁ Ἄαρὼν τὸν μόσχον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας τὸν περὶ [B] ἑαυτοῦ, καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ οἴκου αὐτοῦ. Καὶ λήφεται τοὺς δύο τράγους καὶ στήσει αὐτοὺς ἑναντι κυρίου παρὰ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου· καὶ ἐπιθήσει Ἄαρὼν ἐπὶ τοὺς δύο τράγους κλῆρον ἓνα τῷ κυρίῳ καὶ κλῆρον ἓνα τῷ ἀποπομπαίῳ» κτλ.⁵⁸

960A–B Lev 16,5-8

960A καὶ] seq. παρὰ τῆς συναγωγῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ LXX | λήφεται Iulianus LXX(F^b) Cyrillus : λήμψεται LXX(cett.) | τράγους Iulianus et alii LXX(M^{ms} 29-82-707^{ms} C' n etc.) : χιμάρους LXX(cett.) Cyrillus | ὁ add. Iulianus LXX(730) : deest LXX(cett.) Cyrillus, *Glaphyra in Leviticum* (PG 69:581B) : τῆς om. LXX(72-82-376 etc.) Cyrillus, *Glaphyra in Leviticum* (581B) **960AB** τὸν περὶ ἑαυτοῦ Iulianus : τὸν αὐτοῦ LXX(M' G 71-527-619^c) : τὸν ἑαυτοῦ LXX(cett.) : τῆς ἑαυτοῦ LXX(18) Cyrillus, *Glaphyra in Leviticum* (581B) : ἑαυτοῦ LXX(F 59 Arm) : αὐτοῦ LXX(A B 15 b n⁻¹²⁷ etc.) : τὸν αὐτὸν LXX(619*) | αὐτοῦ Iulianus(δ) LXX(magna pars mss.) : ἑαυτοῦ Iulianus(M Aubert Migne) LXX(V oI⁻¹⁵-29-82 etc.) Cyrillus, *Glaphyra in Leviticum* (581B) | αὐτοῦ Iulianus LXX(magna pars mss.) : ἑαυτοῦ LXX(V 29-58-82 etc.) | λήφεται Iulianus LXX(F^b) : λήμψεται LXX(cett.) | τοὺς Iulianus(ββΗQ)

⁵⁴ Porphyrios, *De abstinence* 2,44 (CUFr *De l'abstinence* 2, 110,14-111,7 Bouffartigue/Patillon); vgl. Dionysios von Halikarnassos, *Antiquitates Romanae* 5,54,3 (BSGRT *Antiquitatum Romanarum quae supersunt* 2, 236,1-11 Jacoby). Vgl. auch ἀποτρόπαια θύειν bei Plutarch, *De Iside* 369e (BSGRT *Moralia* 2,3, 46,17 Nachstädt/Sievekink/Titchener) und *De amore proles* 497d (BSGRT *Moralia* 3, 267,12-13 Paton/Pohlenz/Sievekink), *Artemidor* 5,66 (BSGRT, 316,23-317,3 Pack).

⁵⁵ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70 (165,11-17 M.) = Kyrill, *Contra Iulianum* 9,14 (960A-B).

⁵⁶ Also ein am Ende des vorherigen Winters geborenes, einjähriges Zicklein; vgl. auch Giovanni Deiana, *Il giorno dell'espiazione: Il kippur nella tradizione biblica* (Supplementi alla Rivista Biblica 30; Bologna: EDB, 1994), 41-42.

⁵⁷ Vgl. Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 151 ad 16,5.

⁵⁸ Lev 16,5-8 zitiert in Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70 (165,11-17 M.): „Und . . . er soll zwei Böcke von den Ziegen für die Sünde nehmen und einen Widder zum Ganzbrandopfer. Und Aaron wird den Jungstier, den für die Sünde, den für sich selbst, heranzuführen und für sich und sein Haus Sühne darbringen. Und er wird zwei Böcke nehmen und sie vor dem Herrn bei der Türe des Zeltes des Zeugnisses hinstellen. Und Aaron wird auf die beiden Böcke [je] ein Los für den Herrn und eines für den ἀποπομπᾶος [dieser Begriff soll hier vorerst unübersetzt bleiben] auflegen.“

LXX(magna pars mss.) : om. Aubert Migne LXX(15 53 68'-120) | τράγους Iulianus et alii LXX(M^{ms} 29-82 C' n etc.) : χιμάρους LXX(cett.) Cyrillus | τράγους Iulianus et alii LXX(M^{ms} 29-82 C' n etc.) : χιμάρους LXX(cett.) | post τράγους (vel χιμάρους) add. κλήρους Migne sec. LXX(F G masor. etc.) : κλήρους καὶ LXX(376) : καὶ Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* (40,20 S.)

Danach überspringt Julian den Zwischensatz, der in der LXX dem Bock, der für den Herrn bestimmt war, gewidmet ist (Lev 16,9): „Und Aaron soll den Bock, auf den das Los für den Herrn darauf gefallen war, heranzuführen und ihn für die Sünde vorbringen“ (καὶ προσάξει Ἀαρὼν τὸν χίμαρον, ἐφ' ὃν ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτὸν ὁ κλήρος τῷ κυρίῳ, καὶ προσοίσει περὶ ἁμαρτίας). Außerdem verkürzt er die an sich schon sehr knappe Beschreibung des Umgangs mit dem Sündenbock noch weiter. In der LXX lautet der Text (Lev 16,10): „und den Bock, auf den das Los des ἀποπομπαῖος darauf gefallen war, soll er lebend vor den Herrn stellen, um an ihm [scil. den Herrn] zu besänftigen, um ihn zu entsenden zum Wegschicken;⁵⁹ er soll ihn in die Wüste entlassen“ (καὶ τὸν χίμαρον, ἐφ' ὃν ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτὸν ὁ κλήρος τοῦ ἀποπομπαίου, στήσει αὐτὸν ζῶντα ἔναντι κυρίου τοῦ ἐξιλάσασθαι ἐπ' αὐτοῦ ὥστε ἐξαποστεῖλαι αὐτὸν εἰς τὴν ἀποπομπήν· ἀφήσει αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον).

Julian übernimmt davon lediglich die beiden Syntagmata, in denen von der Aussendung des Bocks die Rede ist:

ὥστε ἐκπέμψαι αὐτόν, φησίν, ἀποπομπήν καὶ ἀφεῖναι αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον.⁶⁰

Cf. Lev. 16,10

καὶ κ : om. β | ἀφεῖναι Iulianus LXX(127-767) : ἀφήσει LXX(cett.)

Julian vereinfacht also den Text der Septuaginta mit einer Figura etymologica und schreibt ἐκπέμψαι ἀποπομπήν anstelle von LXX ἐξαποστεῖλαι αὐτὸν εἰς τὴν ἀποπομπήν – letzteres eine Wendung, die Wolfgang Kraus und Martin Karrer in ihrer wichtigen LXX-Übersetzung⁶¹ offenbar ähnlich als eine Art Figura etymologica verstehen, wenn sie schreiben: „um ihn in die Wegschickung zu schicken.“ Das scheint mir indessen nicht nur sprachlich unbefriedigend („in die Wegschickung zu senden“ wäre besser). Der Ausdruck könnte vielmehr religionswissenschaftlich prägnant gemeint sein, nämlich „zur Wegschickung“⁶² scil. der gesetzlosen, ungerechten Taten

⁵⁹ Dazu gleich mehr.

⁶⁰ Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70 (165,17-18 M) = Kyrill, *Contra Iulianum* 9,14 (960B): „um ihn,“ wie er sagt, als ‚Weggeleitung‘ wegzuschicken und ‚in die Wüste zu entlassen.‘ “

⁶¹ Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Hgg., *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), 117.

⁶² Vgl. auch Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 153: „afin de l'envoyer à l'élimination;“ Johan Lust, Erik Eynikel und Katrin Hauspie, Hgg., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (revised edition; Stuttgart: Hendrickson Publishers, 2003), s.v. ἀποπομπή; Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2009), s.v. ἀποπομπή: „act of getting rid of evil.“ Auch εἰς ἀφεσιν in Lev 16,26 könnte in diesem Sinne zu verstehen sein, vgl. Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 154 ad locum und Stökl, *The Impact* (wie Anm. 32), 104; Muraoka, *A Greek-English Lexicon* (s. oben), s.v. ἀφesis: „making go away, dismissal.“

und aller Sünden (εἰς τὴν ἀποπομπὴν [scil. τῶν ἀνομιῶν καὶ τῶν ἁδικιῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν]); dies zumindest ist explizit seine Funktion gemäß Lev 16,21 (καὶ ἐξαγορεύσει ἐπ' αὐτοῦ πάσας τὰς ἀνομίας τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ πάσας τὰς ἁδικίας αὐτῶν καὶ πάσας τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν), und auch Flavius Josephus scheint die Stelle so verstanden zu haben.⁶³

4.

Damit kommen wir zu einer der Hauptschwierigkeiten dieser Septuagintastelle, der genauen Bedeutung von ἀποπομπᾶς. Das Wort ist nicht vor der LXX bezeugt, es könnte also sehr wohl eine Neuprägung der Übersetzer sein, welche damit das hebräische „Azazel“ wiederzugeben versuchten.⁶⁴ Azazel wiederum ist eine Singularität in der hebräischen Bibel, welche zahlreiche, bis heute nicht endgültig gelöste Rätsel aufgibt:⁶⁵ Handelt es sich, wie die ältere Forschung annahm, um einen Wüstendämon, der durch die Entsendung des Bocks besänftigt werden soll? Oder haben wir ein biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth vor uns?⁶⁶ Oder spiegelt sich in dieser Stelle der Bibel nicht eher ein südanatolisch-nordsyrischer Ritualtyp?⁶⁷ Die Parallelen mit hurritisch-hethitischen Texten sind in der Tat bemerkenswert,

⁶³ Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates* 3,241 (*Flavii Iosephi opera* 1 [hg. von Benedikt Niese; Berlin: Weidmann, 1887; Reprint 1955], 206): προσάγουσι δὲ δύο πρὸς τούτοις ἐρίφους, ὧν ὁ μὲν ζῶν εἰς τὴν ὑπερόριον ἐρημίαν πέμπεται ἀποτροπιασμός καὶ παραίτησις τοῦ πλήθους παντὸς ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐσόμενος; s. dazu auch Louf, „Caper emissarius“ (wie Anm. 32), 264. Die auffällige Tatsache, dass die LXX in Lev 16,10b ähnlich wie in 16,26 die im Hebräischen personalisierte Zielangabe „zu Azazel“ – im Griechischen also eigentlich τῷ ἀποπομπᾶι, „zum Wegschickenden“ (dazu gleich mehr) – mit dem Abstractum εἰς τὴν ἀποπομπὴν (bzw. ἀφ᾽εἰς: 16,26) ersetzt, deutet ebenfalls in diese Richtung. Anders Martin Karrer und Wolfgang Kraus, Hgg., *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament 1: Genesis bis Makkabäer* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 383, gemäß denen es sich um „zwei unterschiedlich gebildete Ortsangaben“ handelt.

⁶⁴ Vgl. Lev 16,8 in der Übersetzung der *Zürcher Bibel* (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 157: „Und Aaron soll über die beiden Böcke Lose werfen, ein Los für den Herrn und ein Los für Asasel.“

⁶⁵ Vgl. Giovanni Deiana, *Levitico: Nuova versione, introduzione e commento* (Milano: Edizioni Paoline, 2005), 166 ad loc.: „l'altro, Azazel, presenta difficoltà praticamente insolubili, in quanto gli studiosi non sono d'accordo su nulla. Esso ricorre soltanto nel nostro testo ed è ripetuto 3 volte (LV 16,8.10.26);“ auch Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 151 ad 16,8; ausführlich Bernd Janowski und Gernot Wilhelm, „Der Bock, der die Sünden hinausträgt: Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f.“ in *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (hg. von Bernd Janowski, Klaus Koch und Gernot Wilhelm; Orbis Biblicus et Orientalis 129; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 109-169 und Deiana, *Il giorno* (wie Anm. 56).

⁶⁶ Vgl. zuletzt Manfred Görg, „‘Asaselologen‘ unter sich – eine neue Runde?“, *Biblische Notizen* 80 (1995): 25-31.

⁶⁷ Vgl. Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 3; New York: Doubleday, 1991), 1071-1079; Janowski/Wilhelm, „Der Bock“ (wie Anm. 65), 129-133.

und Bernd Janowski und Gernot Wilhelm haben in diesem Zusammenhang eine interessante Etymologie vorgeschlagen, welche das Wort mit einer semitischen Wurzel der Bedeutung „zürnen/in Wut geraten“ in Beziehung setzt – gemeint wäre also ein Ritual zur Eliminierung des Gotteszorns.⁶⁸

Wenn bereits Azazel in der Bibel gewissermaßen einen Fremdkörper darstellt, verwundert es kaum, dass die Übersetzer der LXX offenbar sprachschöpferisch aktiv geworden sind, um die Singularität zu retten.⁶⁹ Von welchen Parallelen haben sie sich dabei wohl leiten lassen? Und wie ist ἀποπομπᾶος genau zu verstehen?

Die neue deutsche LXX-Übersetzung von Kraus und Karrer schlägt „weggeschickt“ vor: „und ein Los für den Weggeschickten.“ Das klingt so, als ob Kraus und Karrer an den Sündenbock selbst gedacht, Bock und Empfänger also gleichgesetzt hätten (so später verschiedene Kirchenväter, darunter auch Kyrill, wozu unten mehr). Diese Deutung käme einer – an anderer Stelle bereits in der LXX zu beobachtenden⁷⁰ – Beschönigung des Textes gleich, der mit seiner religionswissenschaftlichen Komponente durch die Jahrhunderte bis heute für die Theologie eine Herausforderung darstellt.⁷¹ Es ist m.E. evident, dass zumindest im Griechischen die Ausdrücke „ein Los für den Herrn“ und „ein Los für den ἀποπομπᾶος“ syntaktisch und inhaltlich parallel sind, κύριος und ἀποπομπᾶος also auf einer Linie stehen.⁷²

Plausibler scheint es, das Wort aktivisch zu deuten⁷³ und mit der *Bible d'Alexandrie*⁷⁴ von dem stilistisch hoch stehenden Simplex πομπᾶος als

⁶⁸ Vgl. Janowski/Wilhelm, „Der Bock“ (wie Anm. 65), 157-159. Der Vorschlag ist allerdings z.T. auf heftige Ablehnung gestoßen, vgl. Manfred Dietrich und Oswald Loretz, „Der biblische Azazel und AIT *126,“ *Ugarit-Forschungen* 25 (1993): 99-117.

⁶⁹ Vgl. Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 152 ad 16,8: „Mot neuf en face d'un mot hébreu insolite;“ eher skeptisch freilich Stökl, *The Impact* (wie Anm. 32), 102-106.

⁷⁰ Man vergleiche die oben in Anm. 63 erwähnte Umschreibung der Präpositionalphrase mit dem Namen „zu Azazel“ durch eine mit Abstractum εἰς τὴν ἀποπομπὴν bzw. ἄφεσιν in Lev 16,10b und 16,26; zutreffend dazu Karrer/Kraus, *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen* (wie Anm. 63), 383: „Die Variationen machen zunächst deutlich, dass die LXX die Assoziation eines Dämons oder einer zweiten Gottheit vermeiden wollte.“

⁷¹ Auch in der hebräischen Tradition weisen verschiedene Umdeutungen des Namens auf eine gewisse Verlegenheit hin; vgl. Deiana, *Levitico* (wie Anm. 65), 166-167: „Il sospetto è che il nome dovesse creare un certo imbarazzo e per tale motivo ne fu cambiata la grafia. Il motivo dell'imbarazzo è comprensibile se si considera che nell'apocrifo *1 Enoch* 6 'azaz' el è il capo degli angeli rebelli;“ zur Deutung des Namens als Ort Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 151 ad 16,8 und allgemein Deiana, *Il giorno* (wie Anm. 56), 47-51; s. auch unten Anm. 75 und 168-169.

⁷² Auch Karrer/Kraus, *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen* (wie Anm. 63), 383 anerkennen den „– wegen des parallel stehenden ‚für den Herrn‘ unvermeidlichen – personalen Aspekt der ersten Übs. (V.8).“ Die Situation stellt sich im hebräischen Text offenbar entsprechend dar, vgl. Bradley H. McLean, *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 78.

⁷³ So auch Lust/Eynikel/Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (wie Anm. 62), s.v. ἀποπομπᾶος und Muraoka, *A Greek-English Lexicon* (wie Anm. 62), s.v. ἀποπομπᾶος.

⁷⁴ Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 151-152 (Anm. zu 16,8).

Modell auszugehen, welches „führend, geleitend“ (wörtlich: zur πομπή gehörig) meint und insbesondere von Hermes gebraucht wird. Der ἀποπομπᾶιος wäre dann also „der (etwas) Weggeleitende, Wegführende, Wegschickende“ („un [scil. chevreau] pour le seigneur, et un pour l'éliminateur“ übersetzen Paul Harlé und Didier Pralon).⁷⁵ Was er im Rahmen einer religiösen Zeremonie wie der hier geschilderten eliminieren sollte, wird, wie gesehen, in Lev 16,21 expliziert: die gesamte Last der Sünden und des Unrechts des Volkes Israel.

Falls diese Deutung zutrifft, dann hat ἀποπομπᾶιος eine sehr ähnliche Bedeutung wie ἀποτρόπαιος, mit dem es, vom Akzent abgesehen, auch in der Wortbildung übereinstimmt. Warum haben dann die Übersetzer nicht gleich das Wort ἀποτρόπαιος gewählt? Die Vermutung drängt sich auf, dass sie die Nähe zu diesem im heidnischen Bereich benutzten *terminus technicus* bewusst gemieden haben, um keine falschen bzw. unerwünschten Assoziationen zu wecken.⁷⁶ Die Wortschöpfung ἀποπομπᾶιος kann dabei auch deshalb als besonders geglückt betrachtet werden, weil sie zwar auf der einen Seite eben Distanz zum technischeren ἀποτρόπαιος markiert, zugleich aber einer Wortfamilie entnommen ist, der verschiedene Lexeme mit religiös-ritueller Bedeutung angehören, darunter – seit Euripides belegt – das mediale Verb ἀποπέμπεσθαι („durch Opfer abwenden, vertreiben“)⁷⁷ sowie das Substantiv ἀποπομπή,⁷⁸ welches sich bei Isokrates im Zusammenhang mit den für Unheil und Strafen zuständigen (nicht-olympischen) Göttern findet, die nicht im üblichen Rahmen von Gebeten und Opfern verehrt würden, sondern deren „Weggeleitungen (ἀποπομπάς) wir betrieben.“⁷⁹ Noch aufschlussreicher ist eine Stelle in

⁷⁵ Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 152. Vgl. auch Deiana, *Il giorno* (wie Anm. 56), 48 mit Anm. 215 und ders., *Levitico* (wie Anm. 65), 166: „apompaios, (che porta via);“ allgemein Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 151 ad loc.: „le mot hébreu . . . pouvait s'analyser comme 'az, 'chèvre, et 'azal, 'partir, d'où l'idée de départ, de détournement, d'éviction que la traduction en grec allait faire valoir.“ Hinzuzufügen ist, dass eine solche Etymologie im Hebräischen, welche sich im englischen Wort „(e)scapegoat“ spiegelt (John E. Hartley, *Word Biblical Commentary 4: Leviticus* [Dallas: Thomas Nelson, 1992], 222 ad loc.), auch die später bei den Kirchenvätern übliche (und vermutlich aus diesem Grund von Kraus/Karrer gewählte) Deutung auf den Sündenbock erleichterte.

⁷⁶ Vgl. auch Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 151 ad loc. und Deiana, *Il giorno* (wie Anm. 56), 49.

⁷⁷ Vgl. Liddell/Scott, *A Greek English Lexicon* (wie Anm. 45), s.v. ἀποπέμπεσθαι II.5: „avert by sacrifice,“ bzw. (bei Kallimachos) „banish, exorcise diseases.“

⁷⁸ Vgl. auch Lev 16,10: ὥστε ἐξαποστεῖλαι αὐτὸν εἰς τὴν ἀποπομπήν (dazu oben S. 453-454).

⁷⁹ Isokrates, *Philippus* (or. 5) 117 (BSGRT *Opera omnia* 2, 138, 10-15 Mandilaras): ἀλλὰ καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῖν ὄντας Ὀλυμπίους προσαγορευομένους, τοὺς δ' ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους δυσχερεστέρας τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας, καὶ τῶν μὲν καὶ τοὺς ἰδιώτας καὶ τὰς πόλεις καὶ νεώς καὶ βωμοὺς ἰδρυμένους, τοὺς δ' οὐτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὐτ' ἐν ταῖς θυσίαις τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπὰς αὐτῶν ἡμᾶς ποιομένους; vgl. schon Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 152 ad loc.; allgemein zum Folgenden auch Renate Schlesier, „Apomphe,“ *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2 (hg. von Hubert Cancik; Stuttgart: Kohlhammer, 1990), 38-41.

der sechsten Rede des *Corpus Lysiacum*, wo die Reinigung der Stadt nach ihrer Besudelung durch Andokides folgendermaßen umschrieben wird: τὴν πόλιν καθάριεν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι κτλ.⁸⁰ Neben dem klassischen griechischen Terminus für den Sündenbock φαρμακός,⁸¹ der „weggeschickt“ werden soll, gebraucht der Autor hier das Wort ἀποδιοπομπεῖσθαι, welches zusätzlich zur Präposition ἀπό und zum Stamm πομπ- auch noch das Glied διο (göttlich, von Zeus) enthält. Phrynichos erklärt dieses Element in der Epitome seiner *Praeparatio Sophistica* präzise:

σύγκειται δὲ τὸ ὄνομα ἐκ τοῦ ,δίου', ὃ ἐστὶ δέρμα τοῦ ἱερείου τοῦ θυομένου τῷ Δίῳ, ἐφ' οὗ ἐστῶτες ἐκαθαίροντο κτλ.⁸²

Gemäß dem Lexikographen Pausanias s.v. Διὸς κῶδιον⁸³ legte man bei Opfern an Zeus μελίχιος (den Gnädigen) und κτήσιος (Hüter des Besitzes) das Widderfell zurück, um es u.a. bei Reinigungszeremonien zu verwenden. Laut Hesych s.v. Διὸς κῶδιον⁸⁴ mussten diejenigen, die sich reinigen ließen, dabei mit dem linken Fuß auf das Widderfell treten. Vermutlich wurden diese διὰ κῶδια danach als religiös kontaminierte Gegenstände rituell entsorgt. Während ἀποδιοπομπεῖσθαι im Laufe der Zeit fast nur noch metaphorisch gebraucht wird, bleibt zumindest bei Platon die religiös-rituelle Dimension noch greifbar: Sollte sich jemand zu einem Tempelraub hingerissen fühlen, möge er, so Platon in den *Nomoi*, Hilfe bei den „Weggeleitungsopfern [mittels des δῖον κῶδιον]“ (ἀποδιοπομπήσεις) suchen und sich als Schutzflehtender zu den Heiligtümern der θεοὶ ἀποτρόπαιοι, die alles Unheil vertreiben, begeben.⁸⁵

⁸⁰ Ps.-Lysias, *Oratio* 6,53 (SCBO, 66,10 Carey).

⁸¹ Vgl. dazu Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley: University of California Press, 1979), 64-67 und dens., „The Problem of Ritual Killing“ in *Kleine Schriften* 5 (hg. von Fritz Graf; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), (23-49) 42-45 sowie dens., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011), 131-134; Jan N. Bremmer, „Scapegoat Rituals in Ancient Greece“, *Harvard Studies in Classic Philology* 87 (1983): 299-320 und ders., „The Scapegoat between Hittites, Greeks, Israelites and Christians“, in *Kult, Konflikt und Versöhnung: Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes* (hg. von Rainer Albertz; Münster: UGARIT-Verlag, 2001), 175-186; Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 24-25, 258-265; McLean, *The Cursed Christ* (wie Anm. 72), 84-88; Stökl, *The Impact* (wie Anm. 32), 171-173.

⁸² Phrynichos, *Praeparatio Sophistica* s.v. ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ διοπομπεῖσθαι (BSGRT, 9,12-17 de Borries): „Das Wort besteht aus dem Glied ‚göttlich/von Zeus,‘ was das Vlies des dem Zeus dargebrachten Opfertieres meint, auf welchem man bei der Reinigung stand. usw.“

⁸³ Pausanias, *Collectio nominum Atticorum* δ 18 (hg. von Hartmut Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika* [Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse 1949,2; Berlin: Akademie-Verlag, 1950], 173).

⁸⁴ Hesychius Alexandrinus, *Lexicon* δ 1930 (hg. von Kurt Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon* 1 [Kopenhagen: Munksgaard, 1953], 463).

⁸⁵ Platon, *Leges* 854b (vgl. *Scholia ad loc.* [hg. von Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker, *Scholia Platonica*; Haverford: Societas Philologica Americana

Eine gewisse Nähe zwischen ἀποτρόπαιος und der Wortfamilie ἀπο(διο)πομπή war also schon immer gegeben, und spätestens seit Apollodor von Athen (geboren um 180 v.Chr.) scheint das LXX-Wort ἀποπομπᾶος nicht anders als ἀποτρόπαιος auf pagane Gottheiten angewandt zu werden,⁸⁶ so dass es auch keineswegs überrascht, wenn wir im zweiten Jahrhundert n.Chr. bei Julius Pollux aus dem ägyptischen Naukratis die beiden Ausdrücke in einer Aufzählung von „Flüche lösenden“ δαίμονες gleichrangig nebeneinander finden.⁸⁷

Übrigens läuft gemäß Ausweis der Lexika auch die spätere Bedeutungsentwicklung der beiden Begriffe auffällig parallel: ἀποτρόπαιος hat offenbar erstmals bei Philon ebenfalls die für Kyrill charakteristische passive Bedeutung (s.o.), und entsprechend ist im Falle von ἀποπομπᾶος die Bedeutung „wegzutreibend/weggetrieben, abscheulich“ nicht vor diesem jüdisch-hellenistischen Platoniker und Zeitgenossen Jesu belegt.⁸⁸ Letztere überwiegt danach in der Auslegungstradition eindeutig – der Artikel in Geoffrey W. H. Lampes *Patristic Greek Lexicon* beginnt ohne Umschweife mit der Angabe „sent away, of the scapegoat“⁸⁹ –, was gewiss auch die Wahl von Kraus und Karrer beeinflusst haben dürfte.

Dass ἀποπομπᾶος von Beginn an aufgrund der Wortfamilie auf den rituellen Hintergrund hin durchsichtig blieb, das intendierte Verständnis des Neologismus also kaum misszuverstehen war,⁹⁰ erleichterte es ohne

[Nachdruck: Hildesheim: Olms, 1988], 341]); ἀποδιοπομπήσεις τὰς ἀποστροφὰς τὰς γιγνομένας ὑπὸ τοῦ ἀποτροπαίου Διός, διὰ τὸ καθαιρεσθαι τὰ δεινὰ, ἢ τὰς ἀποπομπὰς τὰς πρὸς τὸν προστρόπαιον Δία, καὶ οἶονε καθάρσεις καὶ ἰλασμούς; im Übrigen auch Platon, *Cratylus* 396e3 und *Leges* 877d.

⁸⁶ Apollodor von Athen fr. 93 in *Fragmenta Graecorum Historicorum* Nr. 244 (hg. von Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* 2B [Berlin: Weidmann, 1929], 1045) s.v. ἀποπομπᾶς; ἀποπομπᾶοί τινες ἐκαλοῦντο θεοί, περὶ ὧν Ἀπολλόδωρος ἐν ἑκτῷ Περὶ Θεῶν διείλεκται; vgl. Hesychius Alexandrinus, *Lexicon* α 6552 (222 L.) s.v. ἀποπομπᾶι: ἡμέραι τινές, ἐν αἷς θυσίαι ἐτελοῦντο τοῖς ἀποπομπᾶοις θεοῖς. Falls es sich tatsächlich um eine Neuschöpfung der LXX handeln sollte, könnte Apollodor damit auch als das früheste indirekte pagane Zeugnis für die LXX betrachtet werden.

⁸⁷ Julius Pollux, *Onomasticon* 5,131 (BSGRT *Onomasticon* 1, 297,10-11 Bethe): οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξικάκοι, ἀποπομπᾶοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι, φύσιοι.

⁸⁸ Vgl. Liddell/Scott, *A Greek English Lexicon* (wie Anm. 45), s.v. ἀποπομπᾶος II: „to be cast out, abominable.“

⁸⁹ Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (22. Aufl., Oxford: Clarendon Press, 2009), s.v. ἀποπομπᾶος.

⁹⁰ Vgl. auch Stökl, „The Christian Exegesis“ (wie Anm. 32), 221. Fragwürdig erscheint unter dieser Perspektive zumindest für die LXX Renate Schlesiers Versuch, das φαρμακός-Ritual und den Azazel-Ritus als kategorial verschieden möglichst konsequent voneinander zu trennen (qua Reinigungs- vs. Sühneritus); vgl. Renate Schlesier, „Pharmakos“, *RGG*⁴ 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003): (1264-1266) 1265: „Nur die ‚parallelomania‘ (McLean) moderner Forschung und die christl. Prägung vieler Gelehrter machte es möglich, daß der Ph.-Ritus mit dem bibl. Azazel-Ritus (→ Sündenbock) in Lev 16 analogisiert wurde.“ Bei allen Unterschieden im Einzelnen sind sich die beiden Riten strukturell auffallend ähnlich (Materialisierung von Unheil/Unrecht, welches sozusagen ‚magisch‘ an ein ‚Opfer‘ gebunden, ihm aufgebürdet wird; dieses Opfer wird danach zur Reinigung der Gemeinschaft weggeschickt, das Unheil/Unrecht also gleichsam wie Schadstoffe entsorgt); in der außerbiblischen jüdischen Ritualtradition kommen als weitere Parallelen

Zweifel auch noch Julian, Lev 16 mit traditionellen heidnischen Eliminationsritualen zu parallelisieren und die Stelle einleitend den ἀποτρόπαιοι θυσίαι zuzuordnen. Statt weiter auf den Sündenbock einzugehen,⁹¹ schließt er die Besprechung dieses Teils des Jom Kippur-Rituals mit einer weiteren Figura etymologica, diesmal in drei Gliedern, ab:

‘Ο μὲν οὖν τῷ ἀποπομπαίῳ πεμπόμενος οὕτως ἐκπέμπεται.⁹²

Cf. Lev 16,8.10

Es folgt nach diesem Abschnitt ein ähnlich langes Zitat zum ersten der beiden Böcke, der für eine traditionelle Blutreinigung dem Herrn geweiht wird und dessen Tötung Julian offenkundig als weiteres Beispiel für ein apotropäisches Opfer bei den Juden dient.⁹³ Auf diesen Ritus müssen wir hier nicht näher eingehen.⁹⁴

die Bekrängung des Opfers (mit scharlachroter Wolle; vgl. die Behängung mit Feigen in Athen) und seine Verhöhnung hinzu, vgl. u.a. Alberto Zani, „Tracce di un’interessante, ma sconosciuta, esegesi midrašica giudeo-cristiana di Lev 16 in un frammento di Ippolito,“ *Bibbia e Oriente* 133 (1982): (157-166) 161; Bremmer, „Scapegoat Rituals“ (wie Anm. 81), 305-306 und ders., „The Scapegoat“ (wie Anm. 81), 177, 179 sowie Stökl, *The Impact* (wie Anm. 32), 31 mit Anm. 70. Der Unterschied besteht in erster Linie darin, dass im Alten Testament ein Tier als Opfer verwendet wird, während für das griechische φαρμακός-Ritual meist Menschen bezeugt sind (in den vorderorientalischen Beispielen des Eliminationsritus kommen sowohl Tiere wie Menschen vor); vgl. Bremmer, „Scapegoat Rituals“ (wie Anm. 81), 320 und ders., „The Scapegoat“ (wie Anm. 81), 179, 184; auch im Griechischen sind vereinzelt Stier austreibungen belegt, vgl. Burkert, *Griechische Religion* (wie Anm. 81), 133, außerdem McLean, *The Cursed Christ* (wie Anm. 72), 84-88. Interessanterweise ersetzt McLean (ebd., 70), auf den sich Schlesier beruft, zwar die Begriffe „scapegoat paradigm/ritual“ durch „apotropaic paradigm/ritual,“ weist dann aber dieser Kategorie außer den φαρμακός-Ritualen – nicht anders als Julian – auch Lev 16 zu (ebd. 76-84). Vgl. allgemein auch Stökl, „The Christian Exegesis“ (wie Anm. 32), 225: „In my opinion the rise of the scapegoat-typology was probably fostered by the fact that its rationale was easily understandable to non-Jewish converts, potential future candidates of the Christian mission and as well to opponents in polemic struggle because of its comparability to their own cultural institution of *pharmakos* rituals and their aetiological tales.“

⁹¹ Er verzichtet an dieser Stelle darauf, auch Lev 16,21-22, wo der rituelle Umgang mit dem ‚Sündenbock‘ näher ausgeführt wird, zu zitieren; anders Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 4; 15 (41,2-9; 45,4-9 S.) und ders., *Glaphyra in Leviticum* (PG 69:584A).

⁹² Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70 (165,18-19 M.) = Kyrill, *Contra Iulianum* 9,14 (960B): „Der Bock, der ‚dem [scil. Unheil] Wegschickenden‘ geschickt wird, wird nun auf diese Weise ausgesandt.“

⁹³ Allgemein für die enge Zusammengehörigkeit von Reinigung und Abwendungsopfern vgl. Ps.-Lysias, *Oratio* 6,53 (s. Anm. 80) auch Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum* 8,32 (BSGRT *Vitae philosophorum* 1, 591,5-6 Marcovich: τοὺς τε καθαρμούς καὶ ἀποτροπιασμούς würden gemäß den Pythagoreern an Dämonen und Heroen gerichtet); Philochoros, fr. 190 in *Fragmenta Graecorum Historicorum* Nr. 328 (hg. von Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* 3B [Berlin: Weidmann, 1940], 152); Julian, *Epistula* 114 (193,22-23 B.): καθάρσια προσφέρεισθαι πρῶτον καὶ τοὺς ἀποτροπαίους ἱκετεύειν θεούς.

⁹⁴ Kyrill legt auch diesen Abschnitt in Buch 9,20 (ab 968A) wiederum christologisch aus.

Beachtung verdient aber auf jeden Fall, wie Kyrill an dieser Stelle mit Julian verfährt: Er erteilt ihm das Wort lediglich für zwei, jeweils von einer knappen Einleitung begleitete Bibelzitate. Auf dem Hintergrund dessen, was ab fr. 62 zu lesen ist, besteht die begründete Vermutung, dass Julian in seinem Pamphlet die unbestreitbaren strukturellen Ähnlichkeiten mit paganen Kultriten wie dem ihm wohlvertrauten *φαρμακός*-Ritual⁹⁵ zumindest kurz berührt und umgekehrt für Lev 16 – wie für die Bibel im Allgemeinen – jede über den Wortsinn hinausgehende Exegese, insbesondere auch die typologische, ausgeschlossen haben dürfte.

5.

Für Kyrill dagegen stellt sich die Situation genau umgekehrt dar, wobei seine Kritik an der Substitution des biblischen ἀποπομπαῖος durch das stärker pagane ἀποτρόπαιος ansetzt:

ΚΥΡΙΛΛΟΣ

Ἀποτρόπαιον μὲν οὖν ,τὸν ἀποπομπαῖον‘ ἀποκαλεῖ, καινοτομήσας ὄνομα τοῖς μὲν ἱεροῖς νόμοις οὐκ ἐγνωσμένον, ἐντριβὲς δὲ ἴσως ἑαυτῷ.⁹⁶

Worauf zielt Kyrills Kritik hier genau? Eine Gleichsetzung von ἀποτρόπαιος mit dem ἀποπομπαῖος findet sich so im eben zitierten fr. 70 nicht, es sei denn, Kyrill ergänzt im ersten Satz ὑπὲρ δὲ ἀποτροπαίων nicht *θυσιῶν*, sondern *τράγων*, was allerdings aufgrund seiner Einleitung *ἔφη γὰρ ,τοὺς τῶν θυσιῶν‘ ἀναμετρήσας ,τρόπους‘* wenig wahrscheinlich ist. Auf jeden Fall aber wird in der Hinführung zu fr. 70 die Auslegung des Sündenbockrituals als Opfer für Abwendedämonen vorbereitet:⁹⁷ Kyrill selbst dürfte dort ἀποτρόπαιος, wie gesehen, noch in dem ihm allein geläufigen Sinn

⁹⁵ Vgl. Julian, *Contra Heracleum* 5 (50,24-51,4 R.) über die Kyniker, welche nicht nur jede Art von Frömmigkeit aufgegeben, sondern auch keinen Respekt vor fremden Eigentum hätten und überhaupt jegliches Gerechtigkeitsgefühl vermissen ließen: Ἐπ’ οὐ τοὺς ταῦτα ἐπαινοῦντας ὥσπερ τοὺς φαρμακοὺς ἐχρῆν οὐ θύσθλοις πολεμουμένους ἐλαύνεσθαι, κουφοτέρα γάρ ἐστι τῶν ἀδικημάτων ἡ ζημία, λίθοις δὲ βαλλομένους ἀπολωλέναι; Falls die Schreibweise der Göttinger Septuaginta richtig sein sollte, fände sich übrigens auch in der Aufzählung ritueller Praktiken, welche in Israel keinen Platz haben sollen, in Dtn 18,10-11 ein Hinweis auf den *φαρμακός*: οὐχ εὐρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἢ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, μαντευόμενος μαντεῖαν, κληδονιζόμενος καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακός, ἐπάδων ἐπαισιδὴν, ἐγγαστρίμυθος καὶ τερατοσκοπός καὶ ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς (*Deuteronomium*, hg. von John W. Wevers [Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 3,2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977] 223); anders allerdings Muraoka, *A Greek-English Lexicon* (wie Anm. 62), s.v. *φαρμακός*, der wohl zu Recht die Akzentuierung *φάρμακος* („sorcerer“) bevorzugt (vgl. Ex 11 etc.).

⁹⁶ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,15 (960C): „KYRILL: Abwendenden also nennt er ‚den Wegleitenden‘. Dabei führt er neu einen Namen ein, der den heiligen Gesetzen unbekannt, ihm selbst aber wohl ganz geläufig ist.“

⁹⁷ Vgl. oben S. 451 zu Kyrills Einleitung zu Julian, *Contra Galilaeos* fr. 70,2-8 (164-165 M.): ἀποτροπαῖος δαίμοσι καθιερῶν τὰ νενομισμένα.

von „abscheulich“ verstanden haben, doch zu Beginn von fr. 70 scheint ihm im Rückblick endgültig klar geworden zu sein, dass ἀποτροπῆς bei Julian eine Bedeutung hat, welche in der LXX – von ἀποτροπιάζεσθαι in Ez 16,21 abgesehen⁹⁸ – in der Tat nicht belegt ist (wie angedeutet, dürfte das Wort von den Übersetzern sogar bewusst vermieden worden sein).⁹⁹

Noch weit gravierender ist in Kyrills Augen allerdings Julians Weigerung, dem Gesetz eine tiefere Bedeutungsebene zuzuerkennen – damit bestätigt sich auch die eben geäußerte Vermutung:

Καί μοι θαυμάζειν ἐκεῖνο περίεστι· τὸν γάρ τοι νόμον τὸν ἐν ,σκιαῖς' ὄντα καὶ ,ἐν αἰνίγμασι' μέχρι δὴ μόνων ἰστάς τῶν ἐμφανεστέρων οὐδὲν ἔχειν οἶεται τὸ κεκρυμμένον. Καί τοι παντὶ που δῆλον ἂν εἴη δήπουθεν ὡς παραβολὴ καὶ αἰνίγμα πραγμάτων ἂν εἶεν ἐμφάσεις ἐτέρων μᾶλλον ἢ ὅπερ ἂν εἶναι δοκοῖεν αὐτά.¹⁰⁰

Cf. etiam Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 20 (47,21-24 S.) | σκιαῖς: cf. Hebr 8,5, 10,1; Col 2,17; cf. etiam Cyrillus, *Glaphyra in Leviticum* (584B) | ἐν αἰνίγμασι: 1 Cor 13,12, cf. Num 12,8; Eccl 39,3 | παραβολή καὶ αἰνίγμα: cf. Dtn 28,37.

Gespannt fragt man sich nach dieser Einleitung, welches „Andere“ die Sündenbockerzählung in Kyrills Augen denn anzeigt und was sich hinter den – von Julian für die pagane Religionsausübung beanspruchten – ἐμφανεστέρᾳ seiner Ansicht nach verbirgt. Bevor er indes zur eigenen Auslegung von Lev 16 anhebt, versucht Kyrill, diese in einen größeren kulturphilosophischen Rahmen einzubetten und Julian durch Rekurs auf pagane Verwendungen von Rätseln (αἰνίγματα)¹⁰¹ die Zustimmung zur übertragenen Exegese gleichsam prinzipiell und im Voraus abzunötigen. Auf dieses relativ ausführliche Zwischenstück, in dem hieroglyphische Zeichen zur kryptischen Andeutung göttlicher Eigenschaften erwähnt und rätselhafte pythagore-

⁹⁸ Vgl. Lust/Eynikel/Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (wie Anm. 62), s.v. ἀποτροπῆς; Muraoka, *A Greek-English Lexicon* (wie Anm. 62), s.v. ἀποτροπῆς.

⁹⁹ In diesem ‚paganen‘ Sinne verwendet Kyrill ein einziges Mal wie Ezechiel ἀποτροπιάζεσθαι, und zwar in klarer Bezugnahme auf den paganen Sprachgebrauch in *Contra Iulianum* 4,22 (700D): οὗς [scil. δαίμονας πονηρούς] εἴπερ ἦν ἀναγκαῖον ἀποτροπιάζεσθαι, καθὰ φασιν αὐτοὶ κτλ.

¹⁰⁰ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,15 (960C): „Und über Folgendes bleibt mir nichts als Verwunderung: Das Gesetz also, das in ‚Schattenbildern‘ und ‚in Rätseln‘ gegeben ist, begrenzt er allein auf das allzu Augenscheinliche und ist der Meinung, es enthalte nichts Verborgenes. Indes dürfte doch jedem klar sein, dass Gleichnis und Rätsel viel eher andere Gegenstände sichtbar machen als [lediglich] das, was sie selbst zu sein scheinen.“ Boulnois, „Genèse 2-3“ (wie Anm. 20), 117 mit Anm. 23 betont zu Recht, dass Kyrill den Terminus ἀλληγορία vergleichsweise selten verwendet. Er zieht in der Regel Begriffe wie eben αἰνίγμα oder τύπος, σύμβολον und θεωρία πνευματικὴ vor (vgl. McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ* [wie Anm. 38], 24-41; Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* [wie Anm. 38], 48; bereits Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter* [wie Anm. 32]). Zum Verhältnis von Literalsinn und übertragener Bedeutung bei Kyrill vgl. u.a. die Ausführungen zu *De adoratione* von Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 51-62.

¹⁰¹ Das Wort begegnet mit ἀλληγορία zusammen z.B. bei Quintilian, *Institutiones*, 8,6,14 (SCBO *Institutiones oratoriae* 2, 464,25 Winterbottom) und Plutarch, *De Pythiae oraculis* 409d (BSGRT *Moralia* 3, 59,4 Paton/Pohlenz/Siebeking).

ische Sinnsprüche mitsamt ihrer Auslegung aus Porphyrios zitiert werden, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.¹⁰²

Kyrrill schließt den Passus herausfordernd mit der Frage, wie denn Julian reagieren würde, falls einer bei diesen heidnischen Rätseln jeden über die Textoberfläche hinausgehenden Sinn leugnen sollte. Würde er ihn nicht genauso auffordern:

Τί δρᾷς, ὦ οὔτος; Μὴ γάρ τοι μόνοις ἐνίης τοῖς ἐμφανεστέροις τὸν νοῦν μηδὲ τῶν αἰνιγμάτων ἀδικήσης χρεῖαν ἀναγκαιοτάτην οὔσαν τοῖς τοῦ βίου πράγμασι· πολυπραγμόνει δὲ μᾶλλον τὰ κεκρυμμένα καὶ τὰ δι' αὐτῶν εὖ μάλα πλαγίως ὑποδηλούμενα.¹⁰³

ἀδικήσης δ : ἀδικήσεις M Aubert Migne

Genauso tut in Kyrrills Augen Julian der Tora Unrecht, wenn er nicht von verschiedenen Bedeutungsebenen ausgeht.¹⁰⁴

Interessanterweise beginnt Kyrrill seine Exegese des Sündenbocks danach nicht mit einer sorgfältigen *Relecture* des auszulegenden Textes, sondern geht vielmehr gleichsam axiomatisch-deduktiv vor, indem er einleitend seine Thesen in prägnanter Kürze formuliert: a) Der vorliegende Text, Lev 16, ist an der Wortoberfläche grob (Kyrrill spricht von τὸ τῆς ἱστορίας πάχος), und es bedarf verfeinerter gedanklicher Durchdringung, um den „verborgenen Sinn der Gedanken herauszuarbeiten“;¹⁰⁵ b) dieser Sinn wird wie folgt zusammengefasst: „Wir behaupten, dass den Buchstaben in rätselhafter Weise das Geheimnis Christi eingeprägt ist.“¹⁰⁶ Mit anderen Worten, Kyrrill schlägt eine übertragene, christologische Auslegung des Textes vor.¹⁰⁷

¹⁰² Erwähnt sei lediglich die auffällige Nähe zu Plutarch, *De Iside* 354e-355a (9,16-10,15 N./S./T.), die den Herausgeber dieser Plutarchschrift, John Gwyn Griffiths, an einer Stelle in Kapitel 10 (355a) sogar dazu veranlasst, den Text gemäß Kyrrill wiederherzustellen (vgl. John Gwyn Griffiths, Hg., *Plutarch's De Iside et Osiride* [Cardiff: University of Wales Press, 1970], 288). Vgl. auch Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter* (wie Anm. 32), 192-196.

¹⁰³ Kyrrill, *Contra Iulianum* 9,16 (961C): „Was fällt Dir denn ein, Du Kerl? Richte den Sinn doch nicht allein auf das allzu Augenscheinliche und tue der Verwendung von Rätseln, die für die [menschliche] Lebenssituation ganz und gar unerlässlich ist, doch kein Unrecht an. Erforsche vielmehr eifrig das Verborgene und das, was durch sie indirekt aufs trefflichste angedeutet wird!“

¹⁰⁴ Kyrrill, *Contra Iulianum* 9,17 (961C): Ἰστω δὴ οὖν ἀδικῶν τὸν νόμον, εἰ μὴ τὰ ἴσα φρονεῖν ἐσπούδακεν ἐπ' αὐτῷ.

¹⁰⁵ Kyrrill, *Contra Iulianum* 9,17 (961 C): Τὸ γάρ τοι τῆς ἱστορίας πάχος κατισχυοῦντες ἡμεῖς καὶ τὴν ἀπὸρρητον τῶν ἐννοιῶν περιεργαζόμενοι δύναμιν. Vgl. Kyrrill, *Glaphyra in Leviticum* (584B): λεπταῖς καὶ ἀσπειροτάτοις ἐννοίαις χρώμενοι τὸν τοῦ νόμου σκοπὸν ἐπὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον μεταπλάττωμεν κτλ.

¹⁰⁶ Kyrrill, *Contra Iulianum* 9,17 (961 C): ἐντετυπῶσθαί φαμεν τοῖς γράμμασιν αἰνιγματωδῶς τὸ Χριστοῦ μυστήριον.

¹⁰⁷ Vgl. allgemein Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 53: „Cyrills Exegese ist insofern zu Recht als eine christologische Exegese bezeichnet worden, als daß der von ihm deutlich favorisierte geistliche Sinn des Gesetzes immer auf Christus bezogen ist und ihn zum Inhalt hat bzw. auf ihn verweist.“

Um diese vorzubereiten, präsentiert er zunächst zusammenhängend und ohne jeden Verweis auf Lev 16 das theologische Geheimnis Christi in seinen Grundzügen.¹⁰⁸ In enger Anlehnung an Phil 2,5-8¹⁰⁹ beschreibt Kyrill die κένωσις und Selbstdemütigung Christi, der nicht an seinen göttlichen Prärogativen festgehalten, sondern sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigt hat. Ebendiesen Tod habe er dann durch seine Auferstehung „niedergetreten“ (πατήσας) und uns als neuer Adam dadurch den Rückweg zum Leben eröffnet, wie unter Verweis auf 1 Kor 15,21.49 betont wird. Dürfte ein ungeübter Leser schon bisher kaum einen direkten Zusammenhang mit Lev 16 erkannt haben, so überrascht dann vollends, dass Kyrill seine paulinische Kurzchristologie mit dem Hinweis abschließt, dass sich Christus nach der Auferstehung den „Scharen der Heidenvölker geschenkt“¹¹⁰ habe, da sich das von Gott geliebte Israel schroff abweisend gezeigt habe und daher der göttlichen Güter verlustig gegangen sei. Wir werden gleich sehen, dass Kyrill sogar diesen Punkt der Heilsökonomie in einem Detail der Leviticus-Erzählung wiederzufinden glaubt.

In Bezug auf die Kernelemente seiner Christologie besteht für ihn jedenfalls nicht der geringste Zweifel, wenn er die Auslegung wie folgt einleitet:

Ἄθρει δὴ οὖν, ἄθρει τὸ μυστήριον καὶ ὡς ἐν τράγοις δυσὶν εὖ μάλα σκιαγραφούμενον.¹¹¹

Kyrill beginnt die Exegese mit dem ersten, dem Herrn geweihten Reinigungsbock, der für die Sünden geschlachtet wurde gemäß dem Gebot des Gesetzes (,Χίμαρος' μὲν γὰρ ἦτοι τράγος ὑπὲρ ἁμαρτιῶν'¹¹² ἱερέως καὶ λαῶν' ,ἑσφάζετο'¹¹³ κατὰ τὸ τῷ νόμῳ δοκοῦν¹¹⁴).¹¹⁵ Die Brücke zur Christologie erfolgt hier über das gemeinsame Element „geschlachtet für unsere Sünden“: „Da Christus für unsere Sünden geopfert wurde, wird er mit einem Bock verglichen.“¹¹⁶ Man könnte also von einer ikonischen Ähnlichkeit sprechen. Die implizierte Opfertheologie¹¹⁷ verdankt wichtige Anregungen dem Hebräerbrief, wo Christus zwar in erster Linie mit dem alttestament-

¹⁰⁸ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,17 (961C-964A).

¹⁰⁹ Vgl. auch Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 114-178.

¹¹⁰ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,17 (964A): ταῖς τῶν ἐθνῶν ἀγέλαις ἑαυτὸν ἐχαρίζετο.

¹¹¹ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964A): „Betrachte also, ja betrachte das Mysterion, wie es in zwei Böcken sehr schön im Schattenriss gezeichnet ist!“

¹¹² Vgl. Lev 16,9.15: περὶ ἁμαρτίας (ἁμαρτία steht in Lev 16 in der Regel im Singular, nur einmal in Lev 16,16 im Plural). Wie Kyrill verwendet schon der *Barnabasbrief* ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, vgl. *Epistula Barnabae* 7,6 (hg. von Klaus Wengst, *Schriften des Urchristentums* 2 [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984], 158): καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν; vgl. Pierre Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (Paris: J. Gabalda et Cie, 1961), 103.

¹¹³ Vgl. Lev 16,15.

¹¹⁴ Vgl. Lev 16,29: Καὶ ἔσται τοῦτο ὑμῖν νόμιμον αἰώνιον; Lev 16,34.

¹¹⁵ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964B).

¹¹⁶ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964B): ἐπειδὴ δὲ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, τράγῳ παρεικάζεται.

¹¹⁷ Vgl. auch Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 11 (43,16-25 S.).

lichen Hohenpriester verglichen wird, jedoch zugleich auch sein eigenes Opfer darstellt.¹¹⁸ Aus demselben Brief stammt im Übrigen auch der für Kyrills gesamte Auslegung von Lev 16 und darüber hinaus fundamentale Gedanke, dass das Alte Testament lediglich einen „Schatten der künftigen Güter, nicht das eigentliche Bild der Dinge“ enthält (Hebr 10,1,¹¹⁹ vgl. 8,5 und Kol 2,17).

Zur Bestätigung wird weiter auf Deuterocesaja (Jes 53,6) verwiesen, wonach der Herr seinen Knecht unseren Sünden ausgeliefert hat, da wir alle vom rechten Weg abgekommen waren.¹²⁰ Die Passage aus den Gottesknechtliedern wird spätestens seit Apg 8,30-40 regelmäßig als Voraussage auf Jesus bezogen.¹²¹

Ist die Identität des ersten Opferbocks mit Jesus einmal etabliert, so hält Kyrill – ganz klar unter dem Eindruck der hochaktuellen christologischen Diskussionen um die beiden Naturen Jesu – auch die Identifizierung des zweiten Sündenbocks mit Jesus für kaum mehr erklärungsbedürftig. Wie selbstverständlich wird der folgende Abschnitt erneut mit einem – weiterhin lose auf den ersten Satz des Kapitels bezogenen – γὰρ eingeführt:

Δύο μὲν γὰρ οἱ τράγοι λαμβάνονται, καὶ οὐχ ὡς ὄντων δύο Χριστῶν ἢ δύο κατὰ τινὰς υἰῶν, ἀλλ' ὅτι μάλλιν ἐχρῆν τὸν αὐτὸν ὁρᾶσθαι καὶ σφαζόμενον ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀποθνήσκοντα μὲν κατὰ σάρκα, ζῶντα δὲ κατὰ πνεῦμα.¹²²

cf. Lev 16,5.7 | καὶ οὐχ ὡς ὄντων δύο Χριστῶν ἢ δύο κατὰ τινὰς υἰῶν: cf. Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 19 (46,29-31 S.) | σφαζόμενον: cf.

¹¹⁸ Vgl. Hebr 7,23-28 und 9,11-14; Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* zitiert häufig aus dem Hebräerbrief, vgl. auch ders., *Glaphyra in Leviticum* (584B); Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 182-192 zur Bedeutung des Hebräerbriefs in *De adoratione*; vgl. ebenfalls Hesychios von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (PG 93:991D). Allgemein zu Hebr und Jom Kippur James P. Scullion, *A Traditio-Historical Study of the Day of Atonement* (Washington D.C.: unpubl. PhD der Catholic University of America, 1990), 202-249 und Stökl, *The Impact* (wie Anm. 32), 180-197 (ebd., 265 betont Stökl, dass die frühchristlichen „interpretations of Leviticus 16 and 23 proceed generally along Hebrews' high-priestly typology“).

¹¹⁹ Zitiert in Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 9 (42,30-31 S.).

¹²⁰ Der Beginn des Zitats mit dem Vergleich der Menschen mit verirrtten Schafen könnte zunächst zu Verwirrung in der bildlichen Imagination Anlass geben (Πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη), doch dienen die beiden Sätze lediglich als Vorlauf für das entscheidende letzte Glied: καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν (eine Aussage, die nur im größeren Zusammenhang – vgl. u.a. Jes 53,4: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει und Jes 53,7b: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη κτλ. – ganz verständlich wird). Dasselbe Zitat findet sich auch bei Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 11 (43,31-35 S.), wo zusätzlich die von Deuterocesaja angeregte Stelle 1 Petr 2,24: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον angeführt wird. Vgl. zu Jes 53 bei Kyrill, *De adoratione* Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 110-111.

¹²¹ Vgl. auch Lk 22,37.

¹²² Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964B): „Es werden ja ‚zwei‘ Böcke ‚genommen,‘ nicht als ob es zwei Christusse oder, wie einige behaupten, zwei Söhne gäbe, sondern vielmehr weil sich der als ein- und derselbe erzeigen musste, der für uns ‚dahingeschlachtet‘ wird und im Fleische stirbt, aber im Geiste ‚lebt.‘ “ – ersteres ein christologisches Caveat, das wohl in erster Linie gegen Nestorius gerichtet sein dürfte, s. unten S. 474.

Lev 16,15 | ζῶντα: cf. Lev 16,10, 16,20-21; Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 14-15 (44,27-30; 45,9-14 S.); 17 (46,3-6 S.)

Diese Auslegung wird wohl nicht nur dem heutigen Leser zunächst eher sprunghaft und wenig ausgearbeitet erscheinen. Tatsächlich müssen verschiedene *missing links* ergänzt werden. Vermutlich war für Kyrill neben dem weiterhin wichtigen Element der Sünden, welche auf diesen Bock geladen wurden (Lev 16,21), das Lexem „lebend“ (ζῶντα) für die Anwendung auf Christus ausschlaggebend.¹²³ Das Partizip ζῶν ist in der LXX das distinktive Merkmal für den nicht geopfert, sondern in die Wüste weggeschickten Bock. So heißt es in Lev 16,20 (im Anschluss an das Blutopfer des ersten Bockes): „Und er soll den lebenden Bock heranzuführen“ (καὶ προσάξει τὸν χιμάρων τὸν ζῶντα),¹²⁴ und in Lev 16,21 ist noch zwei Mal vom „Kopf des lebenden Bockes“ (τοῦ χιμάρου τοῦ ζῶντος) die Rede, auf den Aaron seine Hände legen und auf den er alle Sünden der Söhne Israels bannen soll. Das Bindeglied zwischen den beiden Auslegungsebenen liegt auf der Hand: „Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten?“ fragen die beiden Engel die Jünger in Lk 24,5, und als „Lebenden nach dem Leiden“ (ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν) hat er sich gemäß dem Prooimion der Apostelgeschichte den Jüngern bereits in den 40 Tagen nach der Auferstehung wiederholt gezeigt (Apg 1,3).

6.

Glaubt man, Kyrills allegorisch-typologische Auslegung¹²⁵ bis zu diesem Punkt halbwegs rekonstruiert zu haben, überrascht er danach mit einer Interpretation von Lev 16,8, welche die Lose, die Aaron den beiden Böcken zuteilen soll, als Namen auffasst¹²⁶ und die Dative τῷ κυρίῳ und τῷ ἀποπομπαίῳ umstandslos mit diesen identifiziert:

„Κληροῖ δὲ καὶ ὀνόματα τοῖς τράγοις ἐνὶ μὲν ,ὁ κύριος,‘ θατέρῳ γε μὴν ,ὁ ἀποπομπαῖος.“¹²⁷

¹²³ Dies bestätigt die ausführlichere Auslegung in Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 14-15 (44,27-45,14 S.); vgl. ebd. 15 (45,9-13 S.): ἄθρει δὲ οὖν ὅπως, καὶ τοι τοῦ πρώτου σφαγέντος χιμάρων, ζῶντα· πλεισταχοῦ τὸν ἕτερον ὀνομάζει . . . ἔζη γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, καὶ γενομένης θανάτου τῆς ἀγίας αὐτοῦ σαρκὸς κτλ.); ebd. 17 (46,3-5 S.); vgl. auch Hesychios von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (992A, 1000C).

¹²⁴ Leicht anders noch Lev 16,10: στήσει αὐτὸν ζῶντα ἑναντί κυρίου κτλ.

¹²⁵ Man beachte, dass Kyrill keinen Unterschied zwischen Allegorese und typologischer Auslegung macht (vgl. Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* [wie Anm. 38], 57-62; allgemein Guinot, „L'exégèse allégorique“ [wie Anm. 13], 102). Auch in diesem Beitrag wird Allegorese in dem die Typologie mit einschließenden, weiten Sinn verwendet.

¹²⁶ Die Annäherung von ‚Los‘ und ‚Name‘ könnte eventuell durch Num 26,55 erleichtert worden sein.

¹²⁷ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964B): „‚Lose‘ und Namen für die Böcke sind für den einen ‚der Herr,‘ für den anderen ‚der Wegzuschickende/Weggeschickte.‘“

Cf. Lev 16,8-10 | καὶ οὐχ ὡς ὄντων δύο Χριστῶν ἢ δύο κατὰ τινὰς υἱῶν: cf. Cyrilus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 10 (43,1-2 S.); 13 (44,7-9 S.); *Glaphyra in Leviticum* (588A); *Homiliae in evangelium secundum Lucam* 53 (CSCO 70 / Syr. 27, 191 Chabot); verterunt: R.M. Tonneau (CSCO 140 / Syr. 70, 129,21-33) ac R. Payne Smith, *A Commentary upon the Gospel according to S. Luke*, by S. Cyril, *Patriarch of Alexandria, now first translated into English* (Oxford: University Press, 1859), 239-240.

Eine solche Deutung ist grammatikalisch schwer nachzuvollziehen. Ob Kyrill vielleicht die präpositionalen Ausdrücke ἐπὶ τοὺς δύο χιμάρους bzw., wenig später, ἐπ' αὐτὸν mit den anschließenden Dativen τῷ κυρίῳ und τῷ ἀποπομπαίῳ auf eine Stufe gestellt hat (Lev 16,8): „und Aaron soll auf die beiden Böcke ein Los dem Herrn auflegen und ein Los dem Wegzuschickenden/Weggeschickten?“¹²⁸ Oder war vielleicht die Formulierung in Lev 16,10: ὥστε ἐξαποστεῖλαι αὐτὸν εἰς τὴν ἀποπομπὴν ausschlaggebend?¹²⁹ Jedenfalls äußert sich Kyrill u.a. auch in der – von ihm zusammen mit *Contra Iulianum* an Johannes von Antiochien zur Zirkulation in der Ostkirche geschickten¹³⁰ – *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* und in seinen *Glaphyra in Leviticum* unmissverständlich in dem Sinne, dass κύριος und ἀποπομπαῖος (hier offenkundig passivisch verstanden)¹³¹ die Namen der beiden Böcke seien,¹³² und das scheinen vor ihm bereits die Bibelübersetzer Aquila und Symmachos¹³³ sowie Justin, Origenes und

¹²⁸ Das wirkt allerdings gezwungen, auch wenn ἐπιτίθημι in der Tat hauptsächlich mit Dativ konstruiert wird. Dass auch in der hebräischen Tradition Azazel z.T. als „Beschreibung des in die Wüste weggeschickten Ziegenbockes“ gedeutet wird (vgl. Dietrich/Loretz, „Der biblische Azazel“ [wie Anm. 68], 99; Deiana, *Il giorno* [wie Anm. 56], 48), lässt die Frage aufkommen, inwieweit die Kirchenväter mit einer solchen Deutung vertraut gewesen sein könnten (vgl. auch oben Anm. 75).

¹²⁹ Vgl. Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (173,24-174,6 F.M./S.-B.).

¹³⁰ Vgl. Theodoret, *Epistula* 83 (SC 98, 216,9-19 Azéma); dazu Guinot, „L'exégèse du bouc“ (wie Anm. 32), 604-605 und ders., „La réception antiochienne des écrits de Cyrille d'Alexandrie d'après le témoignage de Théodoret de Cyr“, in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 90; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004): (157-180) 172-174.

¹³¹ Vgl. Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964C) und *Glaphyra in Leviticum* (588B: ἀποπομπαίου – διὰ τοι τὸ ἀποπέμπεσθαι τοῦνομα γὰρ ἐντεῦθεν αὐτῷ); ebenso Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (991C) und Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (173,26-27 F.M./S.-B.). Nur einmal – in *Contra Iulianum* 9,20 (968A) – spielt Kyrill mit der aktiven Bedeutung: ἵνα ἡμᾶς ἀποπέμψῃ θανάτου καὶ φθορᾶς.

¹³² Vgl. den Parallelstellenapparat; außer Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (173,26-27 F.M./S.-B.) auch Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (990A).

¹³³ In Lev 16,8 ersetzt Aquila τῷ ἀποπομπαίῳ durch εἰς κεκραταιωμένον (er deutet die Wurzel von Azazel offenkundig als „stark“: vgl. David J. Lane, „Jacob of Sarug: On the Two Goats“, *The Harp: A review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies [Kerala]* 18 [2005]: [365-391] 367 und Deiana, *Levitico* [wie Anm. 65], 166-167; vgl. auch Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 [991C]; Jakob von Sarug, *Homilia in hircos duos = Memra über die zwei Böcke* 66. 79. 84-111 [hg. von Paulus Bedjan, *Mar-Jacobi Sarugensis Homiliae selectae* 3, Paris: Harrasowitz 1907], 259-283 = Übersetzung durch Lane, 376-380) und Symmachos durch εἰς τράγον ἀπερχόμενον (κλῆρον ἓνα εἰς κύριον, καὶ κλῆρον ἓνα εἰς τράγον ἀπερχόμενον).

Hieronymus ähnlich gesehen zu haben¹³⁴ (der lateinischen Übersetzung des Letzteren, der Vulgata, verdankt sich ja dann auch die französische Bezeichnung des Sündenbocks als *bouc émissaire* – *caper emissarius*).¹³⁵ Nebenbei bemerkt, argumentiert Theodoret in dieser Sache philologisch plausibler, wenn er in seinen *Quaestiones in Leviticum* 22 a) den Ausdruck „im Angesicht des Herrn“ in Lev 16,10 (στήσει αὐτὸν ζῶντα ἔναντι κυρίου) offenbar als Opfer „für den Herrn“ interpretiert¹³⁶ und aus dem Schluss desselben Verses (τοῦ ἐξαποστεῖλαι αὐτὸν εἰς τὴν ἀποπομπὴν εἰς τὴν ἔρημον) ableitet, dass ἀποπομπᾶιος der Name des Sündenbocks sei, ὡς ἀποπεμπόμενος εἰς τὴν ἔρημον.¹³⁷

Vehement weist Kyrill in diesem Zusammenhang die in seinen Augen gefährliche wörtliche Auslegung Julians nochmals von sich:

Οὐ γάρ τοι, καθά φησιν ὁ κράτιστος Ἰουλιανός, ἀποπομπᾶίω τινὶ καὶ ,ἀποτροπαίω δαίμονι‘ τὸν ἕξω [C] μεμενηκότα τῆς σφαγῆς ἀνεῖσθαι προστέταχεν, ἐκαλεῖτο δὲ μᾶλλον αὐτὸς ,ὁ ἀποπομπᾶιος,‘ ἅτε δὴ καὶ ἀποπεμπόμενος τῆς σφαγῆς, καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ ,σφαζόμενος‘ κύριος.¹³⁸

968Bs Cf. Iulianus, *Contra Galilaeos* fr. 70 (165,6-7; 165,24-25 M.); Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 6-8 (41,15-4221 S.); *Glaphyra in Leviticum* (585C-588B); Hesychius Hierosolymitanus, *Commentarius in Leviticum* 5 (990B,

¹³⁴ Diese Deutung könnte schon im *Barnabasbrief* vorausgesetzt sein (*Epistula Barnabae* 7,7-9 [158 W.]), wenn das biblische ἐπικατάρατος dort gleichsam als Variante von ἀποπομπᾶιος auf den Sündenbock angewandt wird (vgl. dazu Prigent, *L'Épître de Barnabé* [wie Anm. 112], 104-105). Vgl. Justin, *Dialogus cum Tryphone* 40,4 (PTS 47, 137,7-19 Marcovich); Origenes, *Homiliae in Leviticum* 9,3 (SC 287, 80,13-15 Borret): *unus, qui dimittitur in eremum, qui et apompompaeus nominatur, et unus, qui domino efferatur . . . unus solus hircus domino immolatur, alius autem abicitur et in eremum dimittitur et apompompaeus nominatur*; zur Bedeutung des Worts auch ibid. 9,6 (96,15-16 B.): *Magis enim et sermo ipse apompompaei abiecti ac refutati significantiam continet*; Hieronymus, *Commentarius in Sophoniam* 3,8,9 (CChr.SL 76A, 701,2-8 Adriaen); auch Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (990A).

¹³⁵ Die Vulgata gibt sowohl ἀποπομπᾶιος in LXX Lev 16,8 und 16,10 wie auch 16,26: τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον mit *caper emissarius* wieder (Lev 16,8: *mittensque super utrumque sortem unam Domino et alteram capro emissario*; 16,10: *cuius autem* [scil. *sors exierit*] *in caprum emissarium*; 16,26: *ille vero qui dimiserit caprum emissarium*). In der *Vetus Latina* sind für ἀποπομπᾶιος/ἀποπομπή die Übersetzungen *transmissor/transmissio* bezeugt: Ambrosius, *De Tobia* 20,76 (CSEL 32,2, 564,12-13 Schenkl): *unam* [scil. *sortem*] *domino facies, alteram transmissori*; Ambrosius, *Epistula* 1,3,13-14 (CSEL 82,1 25,123-124 Fallor): *duos hircos, unum in quo sors domini, alterum transmissionis*; Cassiodorus, *Expositio Psalmorum* 21,469 (CChr.SL 97, 201,19-21 Adriaen): *scriptum est enim in Levitico unam sortem domino dari et unam apompompaeo, id est transmissori*.

¹³⁶ Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (173,21-22 F.M./S.-B.): ὅτι καὶ τὸν ἀπολυόμενον τράγον ἑαυτῷ προσενεχθῆναι προσέταξε; vgl. ebd. (174,5-6 F.M./S.-B.): οὐ τοίνυν θεῶ τινι, ἢ δαίμονι ἀπεστέλλετο, ἀλλ' ἀμφοτέροι μὲν τῷ θεῷ προσεφέροντο.

¹³⁷ Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (173,21-27 F.M./S.-B.).

¹³⁸ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964B-C): „Denn er [scil. Gott] hat nicht, wie der beste Julian sagt, befohlen, dass derjenige, der vor dem Schlachten bewahrt bleibt, irgendeinem ,Dämon, der [scil. das Unheil] wegschickt‘ und ,abwender‘, überlassen werde, nein: vielmehr wurde er selbst ,der Wegzuschickende/Weggeschickte‘ genannt, da er ja auch von der Schlachtung weggeschickt wurde, ganz so wie natürlich auch der ,geschlachtete‘ Herr.“

991B-C); Theodoretus, *Quaestiones in Leviticum* 22 (173,15-174,13 M.F./S.-B.); Ps.-Ephraemus, *Commentarius in Leviticum* 3 (CSCO 587 / Arm. 25, 118,12-13 = interpretatio 90,6-16 Mathews) **968C** Cf. Cyrillus, *Glaphyra in Leviticum* (588B) | σφαζόμενος: cf. Lev 16,15

968C σφαγῆς codd.cett. : φαγῆς C Aubert^{app.} („in exempl. nostro mendose φαγῆς“)

Man beachte, wie hier die beiden Böcke – qua Signifikanten für Christus – ineinandergeblendet werden:

Ἐγράφετο δὲ δι' ἁμφοῖν, ὡς ἔφη, εἷς ὁ Χριστὸς καὶ ἀποθνήσκων ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ σάρκα καὶ θανάτου κρείττων ἀναδεικνύμενος, κατὰ γε, φημί, τὴν τῆς θεότητος φύσιν.¹³⁹

Cf. Cyrillus, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 10 (43,3-4 S.); 15 (45,10-14 S.)

ἁμφοῖν β mg. H³ : ἁμφοῦ H

Sind bisher die Sememe „Opfer für die Sünden,“ „geschlachtet“ bzw. „lebend,“ außerdem – unausgesprochen – gewiss auch das Lexem „der Herr“ für die christologische Auslegung der Ritualbeschreibung fruchtbar gemacht worden, so bezieht Kyrill schließlich ebenfalls den Begriff „Wüste“ (ἔρημος) in seine allegorische Exegese ein. Die Ähnlichkeit zwischen der wörtlichen und der übertragenen Bedeutung ist in diesem Fall weniger ikonisch als symbolisch. Kyrill isoliert am Lexem ἔρημος die beiden Konnotationen „unfruchtbar“ (bzw. „alleinstehend“) und „dürre, trocken,“ die er um ihre Oppositionen „fruchtbar, kinderreich“ (bzw. „mit Mann“) und „wasserreich“ erweitert. Ferner baut er eine zeitliche Achse in seine Auslegung ein: Wenn Christus mit diesem Sündenbock identisch ist, so verwandelt sich die „Wüste“ mit seiner Ankunft wunderbar in ihr Gegenteil.

Was bedeutet dies nun konkret? Heilsgeschichtlich betrachtet erkennt Kyrill in der „Wüste,“ in die der Sündenbock entsandt wird (Lev 16,10.21-22), die „Unfruchtbarkeit der Heidenvölker:“¹⁴⁰

Ἐξεπέμπετο δὲ εἰς τὴν ἔρημον, ἀνατυπούσης ἐφ' ἑαυτῇ τὴν τῶν ἔθνων ἀκαρπίαν τῆς ἐρήμου καὶ ἀνηρότου γῆς.¹⁴¹

Cf. Lev 16,10.21-22

Damit ist jetzt endlich klar, warum zu Beginn der Exegese in der vorwiegend genommenen Gesamtdarstellung des christologischen Interpretationsziels

¹³⁹ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964C): „Denn durch beide wurde, wie ich sagte, der einzige Christus vorgezeichnet, der für uns im Fleische gestorben ist [= erster Bock der Reinigung] und als dem Tod Überlegener erwiesen wurde [= ‚Sündenbock‘], in Übereinstimmung, wie ich behauptete, mit der Natur der Gottheit.“

¹⁴⁰ Ähnlich bereits Hippolytos, *In Proverbium* fr. 75 (hg. von Marcel Richard, *Opera Minora* 1 [Turnhout: Brepols, 1976], 326); vgl. Zani, „Tracce“ (wie Anm. 90), 161, 163; Stöckl, *The Impact* (wie Anm. 32), 158-159 (nicht nachvollziehbar allerdings sein Hinweis auf Origenes, *Homiliae in Leviticum* 9,3 in diesem Zusammenhang [159 (Anm. 47)]).

¹⁴¹ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964C): „Hinausgesandt aber wurde er ‚in die Wüste,‘ wobei die wüste und ungepflügte Erde in sich selbst die Unfruchtbarkeit der Heidenvölker abbildet.“

der wenig judenfreundlich formulierte Abschnitt über die Ausdehnung der Evangelisierung auf die Heiden hinzugefügt wurde.

Zum Beweis für diese Isotopie, d.h. für die semantische Ebene, auf welcher der Text gemäß Kyrill gelesen werden muss, führt er einen ganzen Kranz von Stellen aus Jesaja und Deuterojesaja an,¹⁴² in denen das Wort ἔρημος in diesem Sinne verwendet werde.¹⁴³ Die zitierten Texte sprechen von der dürstenden *Wüste*, die sich freuen und wie eine Lilie blühen soll (Jes 35,1), bzw. von der unfruchtbaren Frau, welche *alleinstehend* ist (im Griech. ebenfalls ἔρημος) und dennoch mehr Kinder haben wird als die Frau mit einem Mann (Jes 54,1). Letzteres wird – nach einem weiteren Zitat, in dem Gott die künftige Verwandlung der *Wüste* in einen reich bestückten Baumhain voller Wasser vorhersagt (Jes 43,19b plus 41,18b-19) – auf die Situation der Synagoge angewandt: „Denn zahlreicher sind diejenigen, welche aus dem Bereich der Heiden zum Glauben gefunden haben, als diejenigen aus der Synagoge der Juden.“¹⁴⁴ Das Bild der blühenden Wüste wird in der allegorischen Auslegung der als letzter zitierten Stelle noch weiter überhöht:

Obwohl *Wüste* und wasserlos, hat sie als Früchte die hohen Häupter der Heiligen hervorgebracht, welche mit ‚Zeder und Buchsbaum‘¹⁴⁵ und den übrigen Hölzern sehr treffend verglichen werden. Es sind aber auch ‚Flüsse‘¹⁴⁶ und Kanäle in ihr [scil. der Wüste] sichtbar geworden, d.h. Apostel, Evangelisten, die Deuter der heiligen Glaubenslehren und die Lehrer, welche den Seelen der Mystagogumenen das vom Himmel kommende göttliche Wort einträufeln und gleichsam mit intelligiblen Wassern die Herzen der Glaubenden bewässern.¹⁴⁷

Schon fast postmodern mutet das exegetische Spiel an, welches Kyrill hier mit den unterschiedlichen Signifikaten von ἔρημος *sub specie christologiae* treibt. Es findet in den *Glaphyra in Leviticum* eine weitere Drehung: Dort wird aus dem Lexem „Wüste“ die Konnotation „den Menschen

¹⁴² Jes 35,1; 54,1 (zitiert in Gal 4,27); 43,19b plus 41,18b-19.

¹⁴³ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964C): Ὄνομασμένην γὰρ οὕτως αὐτὴν καὶ διὰ τῶν ἁγίων προφητῶν εὐρήσομεν.

¹⁴⁴ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964D-965A): Πολυπλάσιοι γὰρ οἱ ἐξ ἔθνῶν πιστεύσαντες, ἥγουν οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίων Συναγωγῆς.

¹⁴⁵ Vgl. Jes 41,19.

¹⁴⁶ Vgl. Jes 43,19.

¹⁴⁷ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (965A): Ἐρημος δὲ οὕσα καὶ ἄνυδρος, ὑψηλὰς ἁγίων κεκαρποφόρηκε κεφαλὰς ‚κέδρω‘ καὶ ‚πύξω‘ καὶ τοῖς ἑτέροις τῶν ξύλων εὖ μάλα παρεικασμένας. Περήνασι δὲ καὶ ποταμοὶ καὶ διώρυχες ἐν αὐτῇ, τοῦτέστιν ἀπόστολοι τε καὶ εὐαγγελισταὶ καὶ τῶν ἱερῶν δογμάτων ἐξηγηταὶ καὶ διδάσκαλοι τὸν ἐξ οὐρανοῦ τε καὶ θεῖον ταῖς τῶν μυσταγωγουμένων ψυχαῖς ἐνιέντες λόγον καὶ οἷον ὕδαα κατάρδοντες νοητοῖς τὰς τῶν πιστευόντων καρδίας. Vgl. allgemein zu dieser Art der Exegese auch Robert L. Wilken, „Cyril of Alexandria“, *Handbook of Patristic Exegesis* 2 (Hg. von Charles Kannengiesser; Leiden: Brill, 2004): (840-869) 864: „For Cyril the renewal of all things in Christ is the central skopos of the Bible.“

unbegehrbar, unzugänglich“ abgeleitet und ἔρημος deshalb auf den Himmel gedeutet!¹⁴⁸

In *Contra Iulianum* dagegen arbeitet Kyrill noch die symbolische Valenz des Begriffs „Ziegenbock“ (hier τράγος und insbesondere αἴξ) heraus:¹⁴⁹ Im Unterschied zum Schaf wird der Ziegenbock mit der Sünde assoziiert und kann außer dem Opfer auch die Sünder selbst bezeichnen (als Beleg dafür wird auf die Schafe zur Rechten und die Böcke zur Linken in Mt 25,31-46 verwiesen). Und da vor der Inkarnation Christi alle – Israel wie auch die Heiden – in Sünde befangen waren, ward Christus „gemäß dem Sinn der Rätsel des Gesetzes zum Zicklein unter Zicklein bzw. zum Bock unter Böcken.“¹⁵⁰

Nach diesen Ausführungen zieht Kyrill in *Contra Iulianum* 9,20¹⁵¹ die Schlussfolgerung. Er hält als Hauptergebnis seiner christologischen Exegese fest, dass Christus durch die zwei Böcke zum einen „wie einer von uns selbst,“ (ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν), mithin als wahrer Mensch erkannt wird. Uns in der Inkarnation gleich geworden hat er aber auch den über uns verhängten Tod „gemäß dem Fleisch“ (κατὰ σάρκα) auf sich genommen, „damit er uns aus Tod und Vergänglichkeit ‚wegführe‘ (ἵνα ἡμᾶς ἀποπέμψῃ θανάτου καὶ φθορᾶς).“¹⁵² Diese beiden Aspekte könne man auch in der Zweitheit der Böcke wiederfinden, deren einer geopfert wird, während der andere „von der Schlachtung weggeschickt wurde: Denn ‚es starb für alle einer,‘ mehr wert als alle, und Befreiung vom Tode ward Christi Tod,“¹⁵³ wie Kyrill

¹⁴⁸ Kyrill, *Glaphyra in Leviticum* (588D und 589A); vgl. auch die ‚moralische‘ Auslegung bei Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (992A-B): *Desertam enim a malo dicit et solitariam, sive inviam, quae ab intelligibilibus hostibus ambulari non potest, in qua deus habitat et apparet . . . Ergo desertum et invium, sanctum est, et sancti sanctorum habitaculum, ubi in coelos divinitas tempore passionis abiisse dicitur, non de loco ad locum migrans, sed cohibens propriam virtutem ex humanitate, ut daret spatium passioni, in loco digno sibi, in sinu patris videlicet manens etc.* und ebd. 1001B; die exakte Gegenposition zu Hesych findet sich bei Origenes, *Homiliae in Leviticum* 9,4 (84,5-7 B.): *locus desertus, desertus virtutibus, desertus deo, desertus iustitia, desertus Christo, desertus omni bono* (vgl. 9,5 [90,17 B.]; *eremus* = Hölle). Wieder anders scheint Kyrill in den nur auf Syrisch erhaltenen Lukashomilien die „Wüste“ mit dem Tod gleichzusetzen: „But the death was our ‚desert,‘ inasmuch as by sin we had fallen under the divine curse“ (Kyrill, *Homiliae in evangelium secundum Lucam* 53 [CSCO 70 / Syr. 27, 191 Chabot]; Übersetzung durch R. M. Tonneau [CSCO 140 / Syr. 70, 129,21-33] und R. Payne Smith, *A Commentary upon the Gospel* [s. oben S. 466], 240; bei Tonneau fehlt in der lateinischen Übersetzung allerdings das Äquivalent zu ‚desert‘; ebenso Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (174,24-175,1 F.M./S.-B.): ἡ δὲ γε ἔρημος τοῦ θανάτου τύπος.

¹⁴⁹ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,19 (965A-D). Ähnlich ders., *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 10 (42,36-43,16 S.); vgl. auch Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (175,1-15 F.M./S.-B.) und *Eranistes* 3 (hg. von Gérard H. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus: Eranistes* [Oxford: Clarendon Press, 1975], 211,9-24).

¹⁵⁰ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,19 (965D): κατὰ γε τὴν τῶν νομικῶν αἰνιγμάτων δύναμιν, ἐρίφος ἐν ἐρίφοις, ἡγοῦν τράγος γέγονεν ἐν τράγοις.

¹⁵¹ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,20 (965D-968A).

¹⁵² Kyrill, *Contra Iulianum* 9,20 (965D-968A).

¹⁵³ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,20 (968A): ἄτερός γε μὴν ἐξεπέμπετο τῆς σφαγῆς. ‚Απέθανε‘ γὰρ, ὑπὲρ πάντων εἷς ὁ πάντων ἀξιώτερος, καὶ θανάτου λύσις ὁ Χριστοῦ θάνατος ἦν. Vgl.

unter Aufnahme von 2 Kor 5,14 und im Anschluss an Röm 6,3-11 den tieferen Sinn der „Rätsel der Gesetze“ zusammenfasst.

7. Schlussbemerkungen

Kyrrill hat sich außer in *Contra Iulianum* noch an zwei weiteren Stellen seines Werkes ausführlich mit den beiden Böcken von Lev 16 beschäftigt: in seinen *Glaphyra* („Ausgefeilte, Elegante“ [scil. Kommentare]) in *Leviticum*¹⁵⁴ sowie in der eigens dem ἀποπομπᾶτος gewidmeten *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum*. An beiden Stellen geht er methodisch stringenter vor und liefert für vieles, was in *Contra Iulianum* zuweilen in der Kürze fast aleatorisch wirkt, umfassendere Erklärungen.

Offensichtlich war die Auslegung dieser Stelle in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts n.Chr. besonders virulent, was auch, aber nicht nur, mit den christologischen Diskussionen zu tun hat.¹⁵⁵ Bereits der sonst unbekannte Bischof Akakios hatte sich offenbar mit dem Thema in einer Schrift auseinandergesetzt und von seinem Freund Kyrrill weitere Belehrung darüber erbeten. Auch Hesychius von Jerusalem († nach 451) und – wohl im Anschluss an Kyrrill – Theodoret († um 466) sowie später u.a. noch Jakob von Sarug († 521) haben sich mit der Frage beschäftigt.¹⁵⁶ Es scheint

Kyrrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 13 (44,23-25 S.): ἄθρητέον δὴ οὖν ἐν τῷ σφαγῆντι χιμάρῳ γενόμενον μὲν ἐν θανάτῳ σαρκὸς τὸν Ἐμμανουήλ, πλὴν ἐπὶ λύσει θανάτου καὶ ἁμαρτίας; allgemein auch ders., *Glaphyra in Leviticum* (588B-D); zu Christi Tod als Lösegeld in *De adoratione* Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 192-198.

¹⁵⁴ In diesem Werk, welches ebenfalls im Rahmen des Berliner Akademievorhabens neu ediert werden soll, behandelt Kyrrill das ganze Kapitel Lev 16 und nicht bloß die Abschnitte, welche die beiden χιμαροὶ betreffen.

¹⁵⁵ In der Frühschrift *De adoratione* spielte *Leviticus* noch keine Rolle, vgl. Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 38), 183 Anm. 14.

¹⁵⁶ Die relative Datierung der drei Kyrrillschriften und von Hesychs Kommentar muss offenbleiben. Perrone, *La chiesa di Palestina* (wie Anm. 32), 67-72 setzt den *Commentarius in Leviticum* des Hesychius noch vor Kyrrill, *Glaphyra in Leviticum* (ein Werk „di un'epoca precedente la crisi nestoriana“ [ebd., 71 Anm. 73]; vgl. Markus Vinzent, „Halbe Heiden – Doppelte Christen: Die Festbriefe Kyrrills von Alexandrien und die Datierung seines Werkes *Contra Iulianum*,“ in *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart: Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters* [hg. von Angelika Dörfler-Dierken, Wolfram Kinzig und Markus Vinzent; Cambridge: Edition Cicero, 2001]: (41-60) 47: „vermutlich zw. 414 und 418;“ Guinot, „L'exégèse du bouc“ [wie Anm. 32], 605: „avant 423“, der *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* und *Contra Iulianum* an (diese beiden hält Perrone für etwa zeitgleich: „fra il 434 e il 437“ [ebd., 69 Anm. 68] unter Verweis auf Malley, *Hellenism and Christianity* [wie Anm. 32], 239-244; anders Vinzent, „Halbe Heiden – Doppelte Christen“ [s. oben], der aufgrund von Parallelen zu den Festbriefen eine frühere Datierung von *Contra Iulianum* zwischen 423 und 428 vorschlägt [falls die Anspielung in *Contra Iulianum* 9,18, wie unten vermutet, bereits auf Nestorius zielt, wäre dieses Zeitfenster allerdings wohl noch um ein bis zwei Jahre zu vergrößern]; Guinot, „L'exégèse du bouc“ [wie Anm. 32], 605, der eine Spätdatierung von *Contra Iulianum* vorschlägt, anerkennt zugleich, dass dessen Abfassung gewiss vor Ephesos begonnen und Kyrrill über viele Jahre hinweg beschäftigt haben könnte). Theodoret

auch unter den Christen „im Denken nicht genügend gefestigte“ Personen gegeben zu haben, die mit der von Julian vertretenen wörtlichen Deutung des Textes sympathisierten – so zumindest äußert sich Kyrill in der ersten Hälfte des Briefes, und zwar ohne direkten Hinweis auf Julian.¹⁵⁷ Falls René Girard Recht hat, dass es sich beim Sündenbockritual um eine anthropologische Konstante handelt,¹⁵⁸ überrascht dies kaum (auch andere apotropäische Riten wie derjenige gegen den bösen Blick – Stichwort *malocchio* – sind im Mittelmeerraum bis heute quicklebendig geblieben).¹⁵⁹

Kyrill argumentiert gegen die wörtliche Interpretation, die aus moderner Sicht ohne Zweifel zutrifft, von ihm indes umstandslos als „polytheistische Verirrung“ (ἡ πολυθεος πλάνη) und „heidnischer Aberglaube“ (δυσσέβεια Ἑλληνική) bezeichnet wird,¹⁶⁰ mit dem traditionellen Widerspruchsargument (διαφωνία):¹⁶¹ Wie könnte der jedes Denken überragende Schöpfer der Welt es zulassen, dass der abgefallene Satan – mit diesem wird hier der ἀποπομπᾶς identifiziert¹⁶² – gleichsam zum Teilhaber seiner Herr-

wiederum wird seine Schrift bereits in Kenntnis von Kyrill, *Contra Iulianum* und der *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* verfasst haben (vgl. Perrone, *La chiesa di Palestina* [wie Anm. 32], 71-72: „dopo il 453 nell'ultimo periodo del suo episcopato [† 460]“). Zu Jakob von Sarug vgl. Stökl, „The Christian Exegesis“ (wie Anm. 32), 218-219 und oben Anm. 133.

¹⁵⁷ Vgl. Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 5 (41,13-15 S.). Es mag sein, dass die Ablehnung des Wortsinns auch mit dem Weiterleben des Jom Kippur-Rituals in der jüdischen Religionsausübung und dessen Attraktivität für bestimmte Christen zusammenhängt (vgl. Stökl, „The Christian Exegesis“ (wie Anm. 32), 223-224 und ders., *The Impact* [wie Anm. 32], 277-288). Allerdings richtet sich Kyrill in erster Linie gegen eine ‚pagane‘ wörtliche Lesart.

¹⁵⁸ Vgl. René Girard, „La violence et le sacré“, in dems., *De la violence à la divinité* (Paris: Grasset, 2007), 293-699 (mit dem Fazit ebd., 667: „il y a une unité non seulement de toutes les mythologies et de tous les rituels, mais de la culture humaine dans sa totalité, religieuse et antireligieuse, et cette unité des unités est tout entière suspendue à un unique mécanisme toujours opératoire parce que toujours méconnu, celui qui assure spontanément l'unanimité de la communauté contre la victime émissaire et autour d'elle“) und ders., „Le bouc émissaire“, in dems., *De la violence à la divinité* (Paris: Grasset, 2007), 1223-1487. Kritische Anmerkungen zu Girard u.a. bei Burkert, „The Problem of Ritual Killing“ (wie Anm. 81), 41-45 und McLean, *The Cursed Christ* (wie Anm. 72), 68-70, der allerdings ebenfalls aufzeigt, „that the apotropaic paradigm was geographically and chronologically pervasive“ (ebd., 76, vgl. auch das Fazit ebd., 104: „This demonstrates that the apotropaic paradigm was deeply rooted in ancient Mediterranean culture and religion“).

¹⁵⁹ Vgl. Burkert, *Kulte des Altertums* (wie Anm. 51), 59 mit Anm. 18.

¹⁶⁰ Vgl. Kyrill, *Glaphyra in Leviticum* (585C-588B).

¹⁶¹ Vgl. dazu allgemein Riedweg, *Ps.-Justin* (wie Anm. 4), 109-115 und jetzt auch Jörg Ulrich, „Widersprüchlichkeit und Kohärenz: Beobachtungen zu einem Argument der Polemik und Apologetik im zweiten Jahrhundert“, in *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* (Hg. von Ferdinand R. Prostmeier und Horacio E. Lona; Berlin: de Gruyter, 2010), 53-75.

¹⁶² Vgl. ebenfalls Origenes, *Contra Celsum* 6,43 (284,6-286,17 B.); Didymos, fr. in *Psalmos* 689a (Ps. 67,14) (Hg. von Ekkehard Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* 2 [Berlin: de Gruyter, 1977], 66-67); Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (989D-990D, 991C, 1000A); als Vergleich Ambrosius, *Explanatio Psalmorum* XII 37,23 (CSEL 64, 154,1-2 Petschenig: *sed diabolum dimittamus quasi*

schaft und Herrlichkeit würde? Dies stünde in eklatantem Widerspruch zum mehrfach wiederholten Verbot, andere Götter zu verehren.¹⁶³ Da aber jedes Schriftwort „göttlich inspiriert und nützlich ist“ (θεόπνευστός τε καὶ ὠφέλιμος),¹⁶⁴ erzwingt diese evidente διαφωνία recht eigentlich eine über den Wortsinn hinausgehende Deutung.¹⁶⁵

Kyrrills Hermeneutik berührt sich in dieser Motivation auf interessante Weise mit Julians exegetischer Maxime bezüglich der ins Göttliche einweihenden Mythen des Orpheus: Je paradoxer und ungeheuerlicher die Rätsel darin seien, desto mehr scheine dies zu bezeugen, dass wir nicht dem schlechterdings Gesagten Glauben schenken, sondern uns um das Verborgene mühen sollen.¹⁶⁶ Das Widerstrebende in diesen alten Erzählungen, so weiterhin Julian, soll uns Anstoß sein, „unter Anleitung der Götter“ die wahre theologische Bedeutung zu entdecken.¹⁶⁷ Sehr ähnlich verfahren im Grunde Kyrrill und vor ihm bereits zahlreiche andere jüdisch-christliche Autoren, welche das Skandalon des Sündenbockrituals, welches sich mit der biblischen Theologie in der Tat schwer verträgt,¹⁶⁸ allegorisierend wegzuerklären suchen.¹⁶⁹

hircum emissionis in desertum. Schon in 1 *Henoch* 10,4-8 ist Azazel Anführer der gefallenen Engel (vgl. dazu Lester L. Grabbe, „The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,“ *Journal of the Study of Judaism* 18 [1987]: [152-167] 153-156 und v.a. Stökl, *The Impact* [wie Anm. 32], 85-90).

¹⁶³ Vgl. auch Kyrrill, *Glaphyra in Leviticum* (585C-588B).

¹⁶⁴ Kyrrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 5 (41,10 S.).

¹⁶⁵ Die διαφωνία als wichtiges Element der kyrrillischen Hermeneutik fehlt bei J. David Cassel, „Key Principles in Cyril of Alexandria's Exegesis,“ *Studia Patristica* 37 (2001): 413-420.

¹⁶⁶ Vgl. Julian, *Contra Heracleum* 12, 14, 17 (60,12-61,15; 62,22-64,8; 68,6-19 R.); vgl. Thome, *Historia contra Mythos* (wie Anm. 41), 41-43; Riedweg, „Mythos“ (wie Anm. 20), 373-374.

¹⁶⁷ Vgl. Julian, *In matrem deorum* 10 (CUFr *Oeuvres complètes* 2,1, 117,18-118,12 Rochefort): ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ.

¹⁶⁸ Die Sündenbockpassage ist schon für das Alte Testament zumindest überraschend, vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (neubearb. Aufl.; Das Alte Testament Deutsch; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 203: „Es ist schier unbegreiflich, daß die so jahwetreuen Theologen des 5. Jh.s v.Chr. eine derart ‚polytheistische‘ Idee durchgehen ließen. Auch der Wüstendämon Asasel muß besänftigt werden, nicht nur Jahwe, der alleinige Herr der Welt!“ Falls Azazel allerdings, wie in der Forschung vermutet wurde (s.o. S. 455), etymologisch mit dem semitischen Wort „zürnen“ zusammenhängt und sozusagen den Gotteszorn personifiziert, wäre das Problem etwas entschärft.

¹⁶⁹ Irritationen läßt außer den verschiedenen etymologischen Erklärungsversuchen in der rabbinischen Tradition (s. oben Anm. 71) und dem zweimaligen Ersatz des Namens Azazel in der LXX durch Abstracta (s. oben Anm. 70) sowie der gängigen Umdeutung von ἀποπομπαῖος als Bezeichnung für den Bock (s. oben S. 465-467) auch die wiederholt festzustellende Vermeidung des wörtlichen Zitats von Lev 16,8 (καὶ κλῆρον ἓνα τῷ ἀποπομπαῖῳ) erkennen; vgl. Origenes, der in *Homiliae in Leviticum* im Hinblick auf den Sündenbock oft lediglich von der Entsendung in die Wüste spricht und die Parallelität der Dative τῷ κυρίῳ und τῷ ἀποπομπαῖῳ damit stillschweigend übergeht (z.B. *Homiliae in Leviticum* 9,3 [80,17-19 B.]: *unus quidem sortem ferret, ut dimitteretur in eremum, alius vero ut domino offerretur*); Gregor von Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum* 16,83 (SC 466, 500,17-19 Reynard): τὸ μὲν ἀνατίθεται τῷ θεῷ, τὸ δὲ τῇ ἁμαρτίᾳ ἐκπέμπεται ἐπὶ τὴν ἔρημον. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die philosophisierende

Darüber hinaus scheint es selbst innerhalb der seit Philon belegten, im Einzelnen recht stark variierenden übertragenen Auslegung¹⁷⁰ im fünften Jahrhundert zu heftigen Auseinandersetzungen um das richtige Verständnis der beiden Böcke von Lev 16 gekommen zu sein. Jedenfalls wehrt sich Kyrill mindestens so energisch gegen eine christologische Zwei-Personen-Allegorese wie gegen die wörtliche Auslegung. Begnügt er sich in *Contra Iulianum* mit einer Anspielung auf dieses Thema – zu den zwei Böcken: „nicht etwa, als ob es zwei Christusse oder, wie einige annehmen, zwei Söhne gäbe“¹⁷¹ –, wird er in der *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* sehr deutlich: Einige hätten sich in ihrer Unfrömmigkeit so weit herabgelassen, dass sie glaubten – und es auch formulierten –, ein Christus sei speziell der aus Gottvater stammende Logos, ein anderer aber der aus dem Spross Davids stammende.¹⁷² Vor dem Hintergrund der *Epistula tertia ad Nestorium* ist zu vermuten, dass Kyrill an dieser Stelle tatsächlich seinen Hauptgegner in den christologischen Kontroversen im Auge hatte.¹⁷³ Einer solchen di-prosopischen Position hält er dezidiert das paulinische Dictum „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5) entgegen: „Wir glauben ja an einen einzigen Herrn Jesus Christus, d.h. den einziggeborenen Logos Gottes, der Mensch geworden ist und Fleisch angenommen hat.“¹⁷⁴ Alle

Umdeutung (s. auch Anm. 170) in Philon, *Quis rerum divinarum heres sit* 179 (hg. von Marguerite Harl, *Quis rerum divinarum heres sit* [Paris: Cerf, 1966], 252) mit der neuen Opposition θεῶν vs. γενέσει τῇ φυλάδι (vgl. ähnlich ders., *De plantatione* 61 [hg. von Jean Pouilloux, *De plantatione* [Paris: Cerf, 1963], 50-52]).

¹⁷⁰ Zu unterscheiden sind typologische und ethisch-philosophische Exegesen. Selbst innerhalb der typologischen Deutungen gibt es unterschiedliche Traditionen: a) Deutung auf die beiden Parousien Jesu: *Barnabasbrief* 7,10 (*Epistula Barnabae* 7,10 [158 W.]); Justin, *Dialogus cum Tryphone* 40,4 (137,7-19 M.) und 111,1 (260,11-18 M.); Tertullian, *Contra Marcionem* 3,7,7 (SC 399, 90,14-92,9 Braun); b) typologische Auslegung auf Barrabas und Christus: Origenes, *Homiliae in Leviticum* 9,5 und 10,2 (86-96 und 134,15-17 B.: Jesus ist der Bock, *qui dimissus est vivus in eremum peccata secum populi ferens clamantis et dicentis* ‚Crucifige, crucifige,‘ Pilatus ist der [dazu] bereite Mann). Die ‚moralische‘ Auslegung ist bereits bei Philon, *Legum allegoriae* 2,52 (hg. von Claude Mondésert, *Legum allegoriae* [Paris: Cerf, 1962], 132: τοῦ γὰρ φιλοπαθοῦς ἐστὶ κληῖρος ὄντως τὸ ἀποπομπιμὸν πάθος) angelegt und *De posteritate Caini* 70-72 (hg. von Roger Arnaldez, *De posteritate Caini* [Paris: Cerf, 1972], 84-86: τὰ ἀποπομπία καὶ ἄρρωσθήματα), ferner – mit philosophischer Perspektive (Gott/göttliche Tugend vs. Werden/menschliches Elend) – *De plantatione* 61 (hg. von Jean Pouilloux [wie Anm. 169], 50-52) und *Quis rerum divinarum heres sit* 179 (252 H.); vgl. außerdem Origenes, *Homiliae in Leviticum* 9,3-4,6 (80,8-9; 96-98 B.); Didymos, fr. in *Psalmos* 689a (Ps. 67,14) (66-67 M.). Vgl. allgemein Lyonnet/Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice* (wie Anm. 32), 273-281; Harlé/Pralon, *Le Lévitique* (wie Anm. 32), 152 ad 16,8; Scullion, *A Traditio-Historical Study of the Day of Atonement* (wie Anm. 118), 152-199, 301-305; Stökl, „The Christian Exegesis“ (wie Anm. 32), 212-220 und *The Impact* (wie Anm. 32), 107-114, 145-179, 261-272.

¹⁷¹ Kyrill, *Contra Iulianum* 9,18 (964B): οὐχ ὡς ὄντων δύο Χριστῶν ἢ δύο κατὰ τινὰς υἱῶν.

¹⁷² Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 19 (46,30-34 S.).

¹⁷³ Vgl. v.a. Kyrill, *Epistula tertia ad Nestorium* 12 Anathemata 4 und 10 (ACO 1,1,1, 41,1-4; 41,21-27 Schwartz) (Kyrill neigte bekanntlich dazu, die Position des Nestorius zu überzeichnen); Guinot, „L'exégèse du bouc“ (wie Anm. 32), 618-620.

¹⁷⁴ Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 19 (46,34-47,6 S.).

Aussagen der Bibel über Christus beziehen sich gemäß Kyrill auf ein und denselben göttlichen Logos, „der sich um unsertwillen freiwillig in die Kenosis herabgelassen hat.“¹⁷⁵ Allein schon die Tatsache, dass die beiden Böcke in Lev 16 ganz und gar gleichförmig und unterschiedslos seien,¹⁷⁶ zeige, dass man aus dieser Stelle keinesfalls zwei unterschiedliche Personen Jesu herauslesen könne. Vielmehr entspringe die mosaische Darstellung der Notwendigkeit, die zeitliche Abfolge des christologischen Heilsgeschehens – a) Selbstopferung und b) Auferstehung – bildlich auszudrücken, ohne auf „Bühnenwunder“ (σκηνική τερατοποιΐα) wie einen Bock, der zugleich stirbt und lebt, zu verfallen.¹⁷⁷ Ein interessanter Gedanke, der *mutatis mutandis* an das διδασκαλίας χάριν der überzeitlichen Interpretation des Platonischen *Timaios* gemahnt.¹⁷⁸

Soviel scheint auf jeden Fall klar: It's all about exegesis — (fast) alles dreht sich in der Spätantike um Exegese. Man ringt um das richtige Verständnis von als verbindlich betrachteten Texten. Ein großer Teil des geistigen Bemühens gilt der τῶν νοημάτων ἐξήγησις, dem „Heraus-Führen der Gedanken,“ um es mit Kyrill auszudrücken.¹⁷⁹ Für diese komplexe Aufgabe stehen nicht wenige intellektuelle Techniken zur Verfügung, die es erlauben, einen Text im eigenen Sinn „umzuformen“ (μεταπλάττειν) – auch dies ein Terminus

¹⁷⁵ Vgl. Kyrill, *Epistula tertia ad Nestorium* 8 (38,20 S.): ὁ δὲ καθεὶς ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς εἰς ἑκούσιον κένωσιν; einem einzigen πρόσωπον seien daher alle Äußerungen der Evangelien zuzuschreiben (ebd., 38,22: ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ); Wilken, „Cyril of Alexandria“ (wie Anm. 147), 863.

¹⁷⁶ Vgl. Kyrill, *Glaphyra in Leviticum* (588A und 589A); schon *Mischna Joma* 6,1 (*La Michna*, texte hébreu ponctué et vocalisé, traduit par les Membres du Rabbinate Français, tome 5: *Chekalim, Yoma – Roch Hachana* [Paris: Presses du Temps présent, 1971], 27-28); *Barnabasbrief* 7,10 (*Epistula Barnabae* 7,10 [158 W.]); Tertullian, *Contra Marcionem* 3,7,7 (90,14-92,9 B.); Hesychius von Jerusalem, *Commentarius in Leviticum* 5 (990B-C); Stökl, *The Impact* (wie Anm. 32), 29 Anm. 25; die völlige Identität der beiden Böcke geht im Alten Testament auch aus der Tatsache des Loswurfs hervor, vgl. Deiana, *Levitico* (wie Anm. 65), 167 und schon McLean, *The Cursed Christ* (wie Anm. 72), 79.

¹⁷⁷ Vgl. Kyrill, *Epistula ad Acacium episcopum Scythopolitanum* 20, 23 (47,24-28 S., 48,23-24: κἀν εἰ δύο χιμάρους παρεκόμισεν ἡ χρεια πρὸς παράδειξιν τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου κτλ.) sowie ders., *Glaphyra in Leviticum* (589A-B); auch Theodoret, *Quaestiones in Leviticum* 22 (174,11-13 F.M./S.-B.): τῶν δύο τούτων ζώων, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα, ἀλλ' εἰς δύο φύσεις λαμβανομένων. ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἶόν τε ἦν ἐν εἰ τράγω σκιογραφηθῆναι καὶ τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον τοῦ δεσπότου Χριστοῦ – θνητὸς γὰρ μόνον ὁ τράγος –, ἀναγκαίως δύο προσαχθῆναι προσέταξεν κτλ.; ähnlich ders., *Eranistes* 3 (210-211 E.).

¹⁷⁸ Vgl. zu dieser seit Speusipp und Xenokrates belegten Auslegung Matthias Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* 1 (Philosophia Antiqua 30; Leiden: Brill, 1976), 18-22; Riedweg, *Ps.-Justin* (wie Anm. 4), 84 mit Anm. 342; Matthias Baltes, „Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7): Ist die Welt real entstanden oder nicht?“, in *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus* (hg. von Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann und Matthias Vorwerk; Beiträge zur Altertumskunde 123; Stuttgart: Teubner, 1999): (303-325) passim.

¹⁷⁹ Kyrill, *Glaphyra in Leviticum* (585C) (Migne's ἐφήγησις scheint ein evidenter Tippfehler zu sein). Vgl. allgemein auch Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 32), 42 zu Kyrill: „Exegese und Theologie sind bei Cyrill nicht zu unterscheiden, vielmehr geschieht Theologie durch und als Schriftauslegung. Methode und Inhalt bedingen einander.“

Kyrills, der in den *Glaphyra in Leviticum* seine christologische Exegese wie folgt einleitet: „Da nun der Schatten vergangen und der Zeitpunkt der Richtigstellung gekommen ist, wohlan, wohlan denn, lasst uns mit subtilen und sehr geistreichen Überlegungen die Zielaussage (σκοπός) des Gesetzes auf Christi Mysterium hin umformen.“¹⁸⁰

Dem weltanschaulichen Gegner freilich erkennt man diese Möglichkeit prinzipiell nicht zu: Er soll sich in Bezug auf seine eigene Überlieferung mit einer streng wörtlichen Auslegung zufrieden geben. Exegese als ausgeklügeltes Kampfmittel, aber eben nur in den eigenen Händen.

ABSTRACT

Without exegesis no philosophy and no theology either: that's how one could – somewhat pointedly – outline the intellectual situation in Late Antiquity. To read and interpret texts that were generally recognized and taken to be normative, had become constitutive for pagan as well as for Jewish-Christian thinking at the latest since Platonism had acquired its predominant position in the Imperial Period.

In the controversy between pagans and Christians, too, the issue of the correct exegesis played a pivotal role. Whereas the right to adopt an “all-egorical” interpretation that transcends the literal meaning was claimed for one's own tradition as a matter of course, it used on the other hand to be vigorously denied to the opponents.

In this paper, Julian the Apostate's and Cyril of Alexandria's dealing with the Mosaic account of the “scapegoat” in Lev 16 shall be analysed as a particularly intricate and paradoxical example (*Contra Galilaeos* [fr. 70 Masaracchia] and *Contra Iulianum* 9 [957B-969A] respectively). Whereas Julian, in his effort to highlight congruencies between Jewish und pagan cult practice, advocates a literal meaning of the scapegoat ritual, Cyril considers adequate only a figurative reading referring to Christ, since the passage otherwise would be in conflict with the Bible's ban on sacrificing to other gods. The Patriarch of Alexandria thinks to be able to recognise in the two goats two different aspects of Christ's work of salvation: according to his interpretation, the slaughtered goat refers to the passion of Jesus, whereas the “scapegoat” sent into the desert points to Christ's resurrection, through which mankind has been delivered from death.

The fact that Cyril harshly rejects not only Julian's pagan interpretation but also a di-prosopic, typological interpretation, sheds some light on the role this biblical passage must have played in the christological controversies of the 5th century C.E.

¹⁸⁰ Kyrill, *Glaphyra in Leviticum* (584B): Ἐπειδὴ δὲ παρώχην ἡ σκιά καὶ ὁ τῆς διορθώσεως ἐνέστη καιρὸς, φέρε δὴ, φέρε λεπταῖς καὶ ἀστείοτάτοις ἐννοίαις χρώμενοι τὸν τοῦ νόμου σκοπὸν ἐπὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον μεταπλάττωμεν. Vgl. zum Terminus μεταπλάττειν auch Schurig, *Die Theologie des Kreuzes* (wie Anm. 32), 48 (Anm. 76); allgemein Cassel, „Key Principles“ (wie Anm. 165), 414: „For Cyril, the τέλος of the entire Bible (and of all history, for that matter) was Christ and his coming. The σκοπός of the Bible as a whole could thus be understood as *pointing* to Christ's coming;“ Wilken, „Cyril of Alexandria“ (wie Anm. 147), 865: „The subject of Cyril's exegesis is never simply the text that is before him, it is always the mystery of Christ. He is less interested in understanding what Moses or Zechariah or Paul or Matthew ‚meant‘ than he is in understanding what Christ means. Exegesis is an occasion to discuss Christ as taught in the church's creeds and worshipped in the church's liturgy. Christ is Cyril's true subject matter. Yet without the Bible there is no talk of Christ. Cyril knew no way to speak of Christ than in the words of the Bible, and no way to interpret the words of the Bible than through Christ.“